AURELIA MARTÍN CASARES y MARGARITA GARCÍA BARRANCO [comps.]

La esclavitud **negroafricana** en la historia de España

Siglos XVI y XVII

Acceso Abierto

Aurelia Martín Casares y Margarita García Barranco
[compiladoras]

LA ESCLAVITUD NEGROAFRICANA EN LA HISTORIA DE ESPAÑA SIGLOS XVI Y XVII

Granada, 2010

LA ESCLAVITUD NEGROAFRICANA EN LA HISTORIA DE ESPAÑA SIGLOS XVI Y XVII

Ilustración de la cubierta:

Título del cuadro: *Tres muchachos*

Título en inglés del cuadro: *Two Peasant Boys and a Negro Boy*

(By Permission of the Trustees of Dulwich Picture Gallery)

Nombre completo del pintor: Bartolomé Esteban Murillo

Fecha: 1670

Museo en el que se encuentra: *Dulwich Picture Gallery*

© de los autores

Editorial Comares, S.L.
C/ Gran Capitán, 10 bajo
18002 Granada
Tlf.: 958 465 382 • Fax: 958 272 736
http://www.comares.com
E-mail: libreriacomares@comares.com

ISBN: 978-84-9836-774-4 • Depósito legal: Gr. 4728/2010

Fotocomposición, impresión y encuadernación: Editorial Comares

Sumario

Introducción. Margarita García Barranco y Aurelia Martín Casares, *Universidad de Granada* 1

1. Las redes de la trata negrera: Mercaderes portugueses y tráfico de esclavos en Sevilla (c.1560-1580). Rafael M. Pérez García y Manuel F. Fernández Chaves, *Universidad de Sevilla* 5

2. La introducción de los negros por la frontera extremeña y su distribución posterior. Rocío Periañez Gómez, *Universidad de Extremadura* 35

3. Guerra y esclavitud en el Cádiz de la Modernidad. Arturo Morgado García, *Universidad de Cádiz* 55

4. La experiencia sevillana de la Compañía de Jesús en la evangelización de los esclavos negros y su repercusión en América. Francisco Borja Medina, *Institutum Historicum Socíetatis lesu Roma (Italia)* 75

5. Visiones iconográficas de la esclavitud en España. Luis Méndez Rodríguez, *Universidad de Sevilla* 95

6. El esclavo negroafricano en las imágenes españolas de los Santos Cosme y Damián. Carmen Fracchia, *Birkbeck, University of London (UK)* 127

7. Correlaciones y divergencias en la representación de dos minorías: negroafricanos y moriscos en la literatura del Siglo de Oro. Margarita García Barranco, *Universidad de Granada - Université de Nantes (Francia)* 151

8. Comba y Dominga. La imagen sexualizada de las negroafricanas en la literatura de cordel. Aurelia Martín Casares, *Universidad de Granada* 173

Sobre los autores y autoras 189

Introducción

Margarita García Barranco & Aurelia Martín Casares
Universidad de Granada

Este libro constituye uno de los múltiples resultados de 4 años de investigación (2006-2010) en el marco de dos Proyectos de Investigación y Desarrollo (I+D), el primero de ellos titulado *Antropología de la esclavitud: los negroafricanos y sus descendientes en España: 1492-1886,* (HUM 2006-02159), financiado por el Ministerio de Innovación y Ciencia (2006-2009), y el segundo de ellos, titulado *Reparaciones europeas contemporáneas y memoria de la esclavitud: esclavas negroafricanas y españolas abolicionistas. Siglos XVI al XIX* (EXP. N. 50.09), financiado por el Ministerio de Igualdad (2009-2012), cuya Investigadora Responsable es la profesora Aurelia Martín Casares. Culminan así cuatro años de reflexión e investigación entre las autoras y autores de los diversos capítulos.

La presencia de hombres y mujeres de origen subsahariano, esclavizados y libertos, en España constituye un reto en la investigación social, pese a que la apuesta por la historia de las mentalidades y el estudio de las estructuras de lo cotidiano supuso un punto de inflexión fundamental para el desarrollo de la Historia Social en el ámbito europeo y destapó el secular silenciamiento de los grupos marginados. Con este libro pretendemos contribuir a la recuperación de la memoria de los negroafricanos y negroafricanas que fueron vendidos, comprados y liberados en territorio español: una historia silencia y cardinal para entender el papel de España en el marco de la historia universal. Al contrario que los moriscos, la comunidad afrohispana apenas ha sido objeto de interés en la historiografía española y, sin embargo, España es el país europeo que ha contado con más esclavos y esclavas de origen subsahariano entre su población. Además, España ha sido, desafortunadamente, el último país occidental en abolir la esclavitud, puesto que la última ley aprobada por las Cortes españolas relativa a la prohibición de la esclavitud en Cuba data, nada menos, que de 1886.

Por todo ello, esta obra constituye un paso adelante decisivo en el conocimiento de la historia de los negros y las negras en la España de los siglos XVI y XVII, entre

otras razones porque sus capítulos están realizados por especialistas de múltiples y variadas disciplinas científicas: antropología histórica, historia, religión, arte y literatura. Sus contribuciones se reúnen en tres bloques temáticos: la historia de la esclavitud en España, la evangelización de los negros, y las imágenes y representaciones artísticas y literarias de esta población.

La primera parte de este libro se dedica a la esclavitud y la presencia negroafricana en la historia de España, y en ella se ponen de relieve los mecanismos de la trata negrera, los mercados esclavistas hispanos y las diversas fuentes de abastecimiento de esclavos. Así, en el primer capítulo se analiza el peso de la esclavitud negra y mulata en el mercado esclavista de la ciudad de Sevilla en las décadas centrales del siglo XVI. Durante este período, la ciudad hispalense experimentó una importante expansión demográfica y económica como consecuencia de su capitalidad comercial con el Nuevo Mundo. De este modo, dicho mercado de esclavos de proyección internacional, marcado por el fuerte carácter atlántico de su condición mercantil, desplazó a otros centros mediterráneos tradicionales, como Mallorca o Valencia. En consecuencia, la ciudad acogió una gran población de negros y mulatos, presencia que puede rastrearse en los archivos notariales, como las cartas de compraventa y los inventarios de bienes, fuentes en las que se basa este trabajo. A partir de ellas se lleva a cabo un completo análisis del contingente humano negro y mulato (procedencia, sexo, edad, salud, tipología, distribución por la ciudad, etc.). Igualmente, se realiza una radiografía social de la propiedad del esclavo, con objeto de profundizar las funcionalidades económicas jugadas por éste en la Sevilla de la época.

El segundo capítulo es un estudio sobre el mercado esclavista extremeño entre los siglos XVI y XVIII, cuando los portugueses controlaban el mercado de esclavos en la Península Ibérica. En este sentido, Extremadura, en la frontera con Portugal, se convirtió en una de las vías fundamentales de entrada de esta población sometida a esclavitud, y en centro de redistribución hacia otras zonas de Castilla, sobre todo hacia Andalucía. Empleando los protocolos notariales, se presenta el desarrollo del tráfico esclavista en este espacio fronterizo, observando su evolución, sus características más importantes, las personas implicadas en él y su forma de actuar (particularmente de lusos y castellanos). Para ello se toma como ejemplo el caso de la villa de Zafra, uno de los principales centros de la región en la distribución de esclavos.

El tercer capítulo se dedica al análisis del peso de la población esclava en otra ciudad andaluza, Cádiz. En este caso, se pone de relieve la incidencia de los conflictos bélicos, así como del corso y la piratería, en la introducción de esclavos en la urbe gaditana. Además, se incorpora una nueva visión de la prosperidad de la que se denominó el «Emporio del Orbe», ciudad abierta, tolerante y cosmopolita, caracterizada por una fuerte inmigración, en buena parte extranjera, olvidándose con frecuencia de los inmigrantes no europeos y/o cristianos que contribuyeron con su trabajo y su libertad a dicha bonanza: los esclavos negroafricanos, turcos o berberiscos que recalaron, contra su voluntad, en el Cádiz de la Edad Moderna.

Las cuestiones relativas a la negritud, religión y evangelización de los esclavos que llegaban a la Península Ibérica procedentes de las costas del África Occidental son tratadas en el capítulo cuarto, que se basa en la experiencia de la Compañía de Jesús. Desde que los jesuitas llegaran a Sevilla en 1554, se ocuparon de la correcta evangelización de los esclavos africanos. El método de enseñanza de la doctrina cristiana fue empleado posteriormente en Lima, con la llegada del P. Luis López en 1568. En este ministerio tomaron parte activa los profesores del colegio de San Hermenegildo de Sevilla, que acompañados de estudiantes de la Compañía iban los días de fiesta a las parroquias, donde reunían a los esclavos para enseñarles la doctrina y explicarles el evangelio, tal y como ordenaban los sínodos hispalenses. Sobresalió el P. Diego Ruiz de Montoya, catedrático de Teología, que jugó un papel destacado en la cuestión del bautismo de los esclavos negroafricanos. Para ello escribió un catecismo (publicado en Córdoba hacia 1600), y en 1614 se encargó de examinar la corrección del bautismo recibido por dichos esclavos en las costas africanas, a petición del arzobispo sevillano. Fruto de tal investigación fue la redacción de una instrucción para solucionar la situación en la archidiócesis. Tanto el catecismo como la instrucción pasaron a América donde fueron utilizados, entre otros, por el P. Alonso de Sandoval.

El tercer bloque temático se dedica a las representaciones artísticas y literarias de los negroafricanos en la España Moderna, reflejo de la vida cotidiana del mundo esclavo y su percepción por parte de la población blanca. Más concretamente, el capítulo quinto se dedica a las visiones iconográficas de la esclavitud en España. En él se analizan los estereotipos que la presencia negra generó en la cultura hispánica, así como los cambios de actitud respecto a los negros que se operaron desde la alta Edad Media hasta el siglo XVIII, en virtud de las relaciones de dominación por género, raza y religión en el contexto de la esclavitud. En este período se produjo la construcción y evolución conceptual de la imagen de esta minoría social, desde posiciones fundamentalmente despectivas, estereotipadas y exóticas, hacia otras imágenes más cercanas a la integración en el cuerpo social de la España Moderna. Estas contradicciones, presentes en el pensamiento político, religioso y cultural de la época, se materializaron en un conjunto de metáforas visuales de un gran impacto, pues traducían en imágenes bien pensamientos novedosos, o bien anclados en la tradición de la esclavitud.

En la misma línea se inserta la construcción visual del negroafricano en las imágenes del milagro de la pierna negra en la iconografía española de los siglos XV y XVI, objeto del capítulo sexto. Lo interesante de tal representación, y que supone una innovación castellana, es que la figura del etíope muerto de la iconografía medieval se transforma en el retrato contemporáneo del esclavo negroafricano vivo y mutilado. Este proceso de transformación del esclavo en el milagro de los santos Cosme y Damián constituye un caso único en la iconografía europea de esta imagen. En este capítulo se centra la atención, pues, en la interpretación cultural de la presencia

del esclavo negroafricano en este milagro folklórico de reparación del cuerpo, que se analiza en el contexto de los discursos esclavistas, religiosos y médicos de la época.

El capítulo séptimo se dedica al análisis de la construcción de los personajes negroafricanos y moriscos en la literatura del Siglo de Oro, donde aparecen de manera recurrente, reflejo de las preocupaciones y temas de interés de los siglos XVI y XVII. La España moderna generó unas mentalidades especialmente sensibles a la diferencia e inmersas en una lógica de exclusión; de ahí que las minorías étnicas y religiosas, como los negroafricanos y los moriscos, se vieran señalados y marcados negativamente en el imaginario colectivo y en los discursos históricos y literarios. Estas dos minorías aparecerán, de manera estereotipada, como personajes tanto secundarios como protagonistas, guardando cierta correlación en las construcciones literarias de unos y otros (deformación en el habla, tipo cómico o gracioso del personaje, etc.). Sin embargo, también surgen puntos de divergencia en cuanto a los argumentos negativos que se emplean para atacar a estos colectivos pues, mientras que los negroafricanos no eran vistos como un grupo subversivo ni excesivamente peligroso, debido a que se les consideraba individuos simples e infantiles, los moriscos sí que se estimaba que constituían una potencial amenaza, desde el punto de vista social y religioso; y este punto de inflexión tiene su reflejo en los personajes literarios, que recibirán tratamientos diversos.

Como cierre de esta obra, el último capítulo está centrado en el estudio de la imagen sexualizada de las mujeres esclavas de origen subsahariano a través de los elementos simbólicos empleados en la representación que se hace de ellas en la literatura. Con ello se pretende romper el silencio que rodea a la trata de esclavas negroafricanas en la historia de España, porque fueron un grupo numérica y socialmente importante en la Edad Moderna. Las relaciones de género y los estereotipos sexuales son analizados tomando como base un romance del siglo XVI del dramaturgo Rodrigo de Reynosa, y un entremés de Simón Aguado, datado en el XVII. Comba y Dominga, sus protagonistas, nos permiten conocer la visión que en cada siglo se ofrece de estas mujeres, que es dispareja y cambiante, y evoluciona claramente hacia un racismo cada vez más perverso, enmarcado perfectamente en el contexto socio histórico, y que encuentra continuidad en las obras posteriores.

Este variado panorama multidisciplinar hace que este volumen constituya un verdadero ejercicio de reflexión, que resulta incluso más desafiante en el contexto histórico actual, en el que un afroamericano, el demócrata Barak Obama, ha asumido la presidencia de los Estados Unidos, poniendo en la palestra, con su mera presencia, la construcción social de las identidades raciales y la propia historia de la esclavitud en Europa y América.

Capítulo Primero

Las redes de la trata negrera: mercaderes portugueses y tráfico de esclavos en Sevilla (c. 1560-1580)[1]

Manuel F. Fernández Chaves & Rafael M. Pérez García
Universidad de Sevilla

El mercado sevillano de esclavos en su contexto atlántico durante la primera parte del reinado de Felipe II (1556-1580)

Es un hecho aceptado por la historiografía desde D. Antonio Domínguez Ortiz, que Sevilla fue, después de Lisboa, la segunda ciudad europea en importancia en relación con el fenómeno de la esclavitud durante el siglo XVI[2], en un contexto general en que las rutas del comercio esclavista atravesaban la Europa meridional desde Portugal hasta Italia, en cuyo sur y Sicilia reconocemos en esa centuria otro foco capital de esclavismo[3] de largo recorrido[4]. Sevilla y Andalucía ocuparían una posición central entre dos extremos, Portugal e Italia, en que predominan el esclavo negro y el norteafricano respectivamente, pero que en realidad constituyen un *continuum* relacionado e interconectado en lo que a esclavitud se refiere: la esclavitud mediterránea y la atlántica no son dos fenómenos opuestos[5]. Dos factores nos sirven para «medir» el nivel alcanzado por la esclavitud en Sevilla: primero, el número de esclavos habitantes en la ciudad, y, segundo, la importancia de su mercado, es decir, el volumen de esclavos vendidos en la ciudad y la irradiación espacial del mismo.

[1] Siglas empleadas: AGI: Archivo General de Indias; AGS: Archivo General de Simancas; AHPSe: Archivo Histórico Provincial de Sevilla; CMC-I: Contaduría Mayor de Cuentas, 1ª época. Todos los documentos citados del AHPSe proceden de la sección de Protocolos notariales.

[2] Domínguez Ortiz, Antonio. *La esclavitud en Castilla en la Edad Moderna y otros estudios de marginados*. Granada: Editorial Comares, 2003, 1ª ed. de 1952, p. 5.

[3] Stella, Alessandro y Vincent, Bernard: «Europa, mercado de esclavos», *Prohistoria*, 2 (1998), pp. 53-62.

[4] Verlinden, Charles. *L´esclavage dans l'Europe médiévale*. Rijksuniversiteit te Gent, 1977, vol. II.

[5] Vincent, Bernard. «Esclavage au Portugal: entre mer Méditerranée et océan Atlantique», *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, 43 (2002), pp. 61-70.

En estudios anteriores[6] hemos abordado la naturaleza del mercado esclavista sevillano en la primera fase del reinado del rey Felipe II, es decir, antes de 1580 y la unión con Portugal, un hecho y una coyuntura que favorecieron, aún más, la penetración de las redes mercantiles y financieras portuguesas en Andalucía y Sevilla y acabaron por transformar el negocio de la esclavitud, marcando el comienzo de una nueva etapa para el mismo que culminaría con la instauración del sistema de asientos en los años noventa[7]. Ya conocemos los rasgos básicos de aquella Sevilla esclavista del periodo c. 1560-1580. De una parte, llama la atención el importante número de esclavos que viven tanto en la ciudad como en el territorio de su arzobispado, que abarcaba, grosso modo, las actuales provincias de Sevilla, Cádiz y Huelva. En 1565, hay 6.327 esclavos en Sevilla y 44.670 en el arzobispado, datos que representan respectivamente el 7´4 y el 9´7% del total de la población de ambos espacios. De alguna manera cuantifican la conocida descripción que el cronista Luis de Peraza hiciera de la esclavitud en la ciudad hacia 1535: «Hay moros esclavos de todas las partes de África cristianos e infieles. Hay infinita multitud de negros y negras de todas las partes de Etiopía y Guinea, de los quales nos servimos en Sevilla, y son traídos por la vía de Portugal»[8]. Otras cifras confirman las anteriores, como ese 18% de bautizos en Palos de la Frontera entre 1568-1579 correspondientes a esclavos negros[9]. Estos

[6] Para todo lo que sigue referido a Sevilla, con un completo estado bibliográfico de la cuestión y las referencias de los trabajos de J. Gestoso, R. Pike, Franco Silva, A. Bernard, J. de Mata Carriazo, Santos Cabota, Vranich, N. P. Lansley, Cires & García Ballesteros & Vílchez, Rodríguez Mateos, I. Moreno, A. Collantes, A. Domínguez Ortiz, etc., véase Pérez García, Rafael M. y Fernández Chaves, Manuel F.: «Sevilla y la trata negrera atlántica: envíos de esclavos desde Cabo Verde a la América española, 1569-1579», en Álvarez Santaló, León Carlos (coord.). *Estudios de Historia Moderna en Homenaje al Profesor Antonio García-Baquero*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2009, pp. 597-622, y Fernández Chaves, Manuel F. y Pérez García, Rafael M.: «La esclavitud en la Sevilla del Quinientos: reflexión histórica (1540-1570)», en Lorenzana de la Puente, Felipe, y Mateos Ascacíbar, Francisco J. (coords.). *Marginados y minorías sociales en la España moderna y otros estudios sobre Extremadura*. Llerena: Sociedad Extremeña de Historia, 2005, pp. 123-133, y también Fernández Chaves, Manuel F. y Pérez García, Rafael M. *En los márgenes de la Ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*. Valencia: Universitat de València & Editorial Universidad de Granada & Prensas Universitarias de Zaragoza, 2009, especialmente pp. 42-45, 83-140 y 521.

[7] Vila Vilar, Enriqueta. *Hispano-América y el comercio de esclavos. Los asientos portugueses*. Sevilla: CSIC, 1977; Lapeyre, Henri: «Le trafic négrier avec l´Amérique espagnole», *Homenaje a Jaime Vicens Vives*. Barcelona, 1967, vol. II, pp. 285-306; Magalhães Godinho, Vitorino. *Os descobrimentos e a economia mundial*. Lisboa: Editorial Presença, 1991, vol. IV, pp. 178ss.

[8] Peraza, Luis de. *Historia de Sevilla* (transcripción, estudio y notas de Francisco Morales Padrón). Sevilla, 1996, p. 71.

[9] Cortés Alonso, Vicenta: «La población negra de Palos de la Frontera, 1568-1579», *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*. Sevilla: Editora Católica Española, 1966, vol. III, pp. 609-618. Para los años de estudio cuenta un total de 610 nacidos y 111 negros nacidos; el dato es distinto de otro que ofrece la autora: «el porcentaje de nacimientos de negros era de un 20% con relación a los blancos». En Rota, durante el segundo cuarto del siglo XVI, los bautismos de esclavos suponen entre el 1´2 y el 11´6% del total, según el año (Gallego Dueñas, Javier: «Algunos aspectos sobre la esclavitud bajomedieval y

valores sitúan a Sevilla y a Andalucía occidental en la misma franja que Lisboa y la mitad sur de Portugal en cuanto al impacto del fenómeno de la esclavitud, al tiempo que reconocen ya su vinculación genética con la trata negrera portuguesa. Recordemos que en Lisboa se cuentan 9.950 esclavos en 1551, que suponían en torno al 10% de la población de la urbe[10], el mismo porcentaje calculado para el Algarbe del siglo XVI[11]; en Évora y el Alentejo central los bautizos de esclavos suponen el 5´44% del total, pero en determinadas parroquias de la ciudad y término de Évora el porcentaje llega repetidamente al 12-13%, alcanzándose el dato más alto de la región en una de las dos parroquias (Sta. Maria da Vila) de Montemor-o-novo con el 17´24% para el periodo 1533-1600; como bien apunta J. Fonseca, el porcentaje representado por los esclavos en la sociedad evorense debía ser algo superior al que desprenden los registros de bautismo[12]. Estas cifras se complementan, igualmente, por multitud de testimonios de viajeros y coetáneos (Rosmithal, Münzer, Nicolas Cleynaerts, etc.) que se refieren a la presencia multitudinaria de los esclavos en Portugal, fundamentalmente negros, pero también moros y de las demás colonias portuguesas[13]. El testimonio de 1559 de Duarte Nunes de Leão es más que significativo cuando escribe de «os muitos mil escravos de Guiné e de outras partes de Ethiopia e da Índia que neste Reino ha»[14].

En este sentido, proponemos considerar a Portugal y a Andalucía occidental durante el siglo XVI como el tercero de una sucesión de espacios afectados de más a menos por el desarrollo de las economías esclavistas del azúcar en las islas del Atlántico. El primero estaría constituido por São Tomé y las islas de Cabo Verde, caracterizadas por su cercanía a las fuentes de abastecimiento (Ríos de Guinea, etc.) y su función de factorías de la trata negrera, en las que se acaba desarrollando una economía del azúcar que, en 1554, en las islas del Golfo de Guinea, cuenta con más

---

altomoderna (Rota, 1520-1550)», *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Historia Moderna (I)*. Córdoba, 1995, vol. I, pp. 423-430).

[10] Mauro, Frédéric. *Le Portugal et l'Atlantique au XVIIe siècle, 1570-1670. Étude économique*. Paris, 1960, p. 147; Magalhães Godinho, Vitorino. *Os descobrimentos…*, op. cit., vol. IV, p. 170.

[11] Magalhães, Joaquim. *O Algarve económico durante o seculo XVI*. Lisboa, 1970, citado en Magalhães Godinho, Vitorino. *Os descobrimentos…*, op. cit., vol. IV, p. 170. El porcentaje de esclavos bautizados respecto al total de bautizados en el Algarbe para el siglo XVI ha sido calculado en el 8´40%, llegando en Lagos al 11´53% y en Portimão al 15´84% (Fonseca, Jorge. *Escravos no sul de Portugal. Séculos XVI-XVII*. Editorial Vulgata, 2002, pp. 20 y 25).

[12] Cf. Fonseca, Jorge. *Os escravos em Évora no século XVI*. Évora: Câmara Municipal de Évora, 1997, pp. 14-15. Para referencias numéricas sobre este asunto, véase la nota anterior.

[13] Verlinden, Charles. *L´esclavage dans l'Europe médiévale*. Rijksuniversiteit, 1955, vol. I, p. 836; Magalhães Godinho, Vitorino: *Os descobrimentos…*, op.cit., vol. IV, p. 167-170; Lahon, Didier: «O escravo africano na vida económica e social portuguesa do Antigo Regime», *Africana Studia*, 7 (2004), pp. 73-100, especialmente pp. 81-86.

[14] Magalhães Godinho, Vitorino. *Os descobrimentos…*, op. cit., vol. IV, p. 167.

de 300 ingenios (cada uno de ellos con un número de esclavos que oscila entre los 150 y los 300), y que en 1582 ha producido que en las islas caboverdianas de Santiago y Fogo el 87% de la población esté constituida por esclavos negros: se trataría del modelo que se acabaría exportando a las Antillas y a Brasil. Un segundo espacio estaría constituido por Madeira y las Canarias, donde el azúcar no alcanzaría tal importancia ni el esclavo tal presencia, conviviendo codo con codo con el trabajador libre. En Madeira, en 1552, los esclavos supondrían el 29% de la población de la isla, reduciéndose al 14% en Funchal; los datos calculados por Alberto Vieira para 1569-1598 oscilan entre el 5% y el 19%[15]. En las Canarias, la población esclava estaría igualmente ligada al azúcar y supondría entre el 10 y el 12% del total de la población durante el siglo XVI[16]. En 1536, el gobernador Bernardino de Ledesma dice, quejándose y posiblemente exagerando, que «ay en esta ysla de Gran Canaria más esclavos berberiscos y negros que vecinos»[17]; en la década de 1520 los bautizos de hijos de esclavos en la ciudad de Teide suponen el 16´2% del total[18], y durante la segunda mitad del siglo XVI en torno al 15% de los bautizados en La Laguna fueron esclavos (de estos últimos el 51´16% niños, y el 48´4% adultos procedentes en su mayoría de Cabo Verde y Santo Tomé)[19].

El volumen de población esclava de la ciudad y Reino de Sevilla se relaciona necesariamente con la existencia de un animado mercado urbano de esclavos que satisface la enorme demanda de mano de obra esclava de la ciudad: hacia 1569-1570 se venden en Sevilla anualmente unos 1.100 esclavos[20], de los cuáles más del 85% eran comprados por vecinos de la ciudad, mientras que apenas un 10% de los esclavos vendidos era redistribuido hacia fuera de la ciudad (el Reino y otras regiones) y un escaso 1´7% viajaba a América acompañando a sus dueños. El hecho de que más del 70% de los esclavos vendidos en la ciudad lo fuera por vecinos de la misma, nos introduce en un mercado que sólo en una tercera parte parece renovarse desde el

[15] Vieira, Alberto. *Portugal y las islas del Atlántico*. Madrid: Mapfre, 1992, pp. 85-92.

[16] Lobo Cabrera, Manuel: «La esclavitud en España en la Edad Moderna. Su investigación en los últimos cincuenta años», *Hispania*, 50 (1990), p. 1103.

[17] Lobo Cabrera, Manuel. *La esclavitud en las Canarias Orientales en el siglo XVI (Negros, moros y moriscos)*. Gran Canaria: Eds. del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, 1982, p. 142.

[18] Lobo Cabrera, Manuel: «La población esclava de Teide en el siglo XVI», *Hispania*, 42 (1982), p. 59.

[19] Cálculos elaborados a partir de la información proporcionada en Marcos Martín, Alberto: «La esclavitud en la ciudad de La Laguna durante la segunda mitad del siglo XVI a través de los registros parroquiales», *Investigaciones históricas: época moderna y contemporánea*, 2 (1980), pp. 5-36.

[20] Fernández Chaves, Manuel F. y Pérez García, Rafael M. *En los márgenes…*, op. cit., p. 85. Quizás se trate de una cifra hinchada respecto a un año «normal» por la incidencia de la guerra de Granada y la esclavización de los moriscos, aunque Alessandro Stella apunta para el periodo 1579-1584 una media anual de 1.000 ventas de esclavos en la ciudad de Sevilla (Stella, Alessandro. *Histoires d'esclaves dans la Péninsule Ibérique*. Paris: EHESS, 2000, p. 76).

exterior[21]. Sin embargo, y teniendo en cuenta el escaso número de hijos que tenían las mujeres esclavas[22], resulta evidente que existía un sistema de abastecimiento de esclavos desde el exterior que hasta el momento, más allá de las habituales fórmulas generales, nos resulta desconocido. Estos datos apuntan en el sentido de que el mercado de esclavos de Sevilla respecto al marco peninsular funcionaba más como un enorme consumidor que como un redistribuidor, y que, por lo tanto, hemos de entender a Sevilla como un nodo principal de unas redes comerciales de ámbito internacional, muy importante sin duda por los beneficios que produce, pero nunca como el centro director de aquellas. El hecho de que la mayoría de esa población esclava fuese de procedencia (directa o en segunda generación) africana y de color negro nos vuelve a indicar que el negocio se dirigía desde Portugal y por grupos mercantiles y financieros portugueses.

Además de ser sede de este mercado urbano y local, Sevilla juega un papel director en el tráfico negrero hacia la América española, siendo su oligarquía mercantil (con individuos de origen portugués incluido) la responsable del negocio del envío de miles de esclavos negros en barcos que, partiendo de Sevilla, recalan en Cabo Verde para cargar la mercancía humana y trasladarla a las Indias. Aunque desde los primeros años del siglo se constata la introducción de esclavos negros en las Antillas españolas, es desde 1513 cuando se instaura el sistema de licencias para la introducción de esclavos negros en la América española que estará vigente hasta su sustitución por el sistema de asientos a fines de la centuria, en 1595[23]. Según António de Almeida, habría sido a partir de 1526 cuando este tráfico se habría desarrollado, una vez que el Rey de Portugal hubiese permitido el envío de esclavos desde São Tomé y Cabo Verde a las Indias de Castilla[24]. Al estudio clásico y pionero de Georges Scelle[25] siguió después el de Demetrio Ramos para el periodo comprendido entre 1518 y los años treinta, que parte de la concesión de 1518 al gobernador de Bressa para

[21] Fernández Chaves, Manuel F. y Pérez García, Rafael M.: «Hombres y murallas: mercado y geografía de la esclavitud de la Sevilla de Felipe II», en Bravo Caro, Juan Jesús y Sanz Sampelayo, Juan (eds.): *Población y grupos sociales en el Antiguo Régimen*. Málaga: Universidad de Málaga, 2009, vol. I, pp. 587-598.

[22] Fernández Chaves, Manuel F. y Pérez García, Rafael M.: «La esclavitud en la Sevilla del Quinientos: propuesta metodológica en base a documentación parroquial (1568-1590)», en Lorenzana de la Puente, Felipe, y Mateos Ascacíbar, Francisco J. (coords.). *Marginados y minorías sociales en la España moderna y otros estudios sobre Extremadura*. Llerena: Sociedad Extremeña de Historia, 2005, pp. 113-122, donde se calcula una media de 1´3 hijos por mujer esclava a partir de los registros de la sevillana parroquia de San Ildefonso.

[23] Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses na rota das Índias de Castela (1541-1556)*. Lisboa: Edições Colibri, 1999, pp. 23-24.

[24] Mendes, António de Almeida: «Portugal e o tráfico de escravos na primera metade do século XVI», *Africana Studia*, 7 (2004), p. 27.

[25] Scelle, Georges. *La traite négrière aux Indes de Castille*. Paris: 1906, 2 vols.

introducir 4.000 esclavos en las Indias y se centra detenidamente en el estudio del asiento de negros concedido a los Welser en 1528[26]. Los estudios de Henry Lapeyre[27] y Modesto Ulloa[28] ofrecieron los datos de envíos en las décadas de 1540 a 1560, que se complementan con los de García Fuentes[29] y Mira Caballos[30]. Después, otros han perfilado el tema, como Ferraz Torrão[31] y Mateus Ventura, que estudia al asiento «parcial» concluido con los hermanos Afonso y Diogo de Torres en 1541 y, sobre todo, el de 1556 que permitía al portugués Manuel Caldeira pasar 2.000 esclavos negros a las Indias de Castilla[32]. La importancia de este tráfico negrero es de sobra conocida. Simplemente recordemos aquí que entre 1560-1579 habría llevado desde Cabo Verde a la América española unos 20.000 esclavos, lo que supone una media de 1.170 esclavos/año. A estos datos «oficiales» recogidos en los registros de la Casa de la Contratación habría que sumar los enviados mediante contrabando, que podrían significar, con facilidad, una cifra igual o superior a las oficiales. En cualquier caso, estaríamos ante un sistema de envíos sometido a importantes fluctuaciones interanuales e, incluso, interdecenales, antes compulsivo que regular[33].

Dos mercados, pues, distintos, uno local y urbano, otro atlántico y transoceánico, confluyen en Sevilla durante el siglo XVI. De ellos aún nos quedan muchos aspectos por conocer. El objeto del presente trabajo es profundizar en dos cuestiones: primera, contribuir a perfilar las líneas del trasvase negrero desde Portugal y sus colonias hacia

[26] Ramos Pérez, Demetrio: «El negocio negrero de los Welser y sus habilidades monopolistas», *Revista de Historia de América*, 81 (1976), pp. 7-81.

[27] Lapeyre, Henri: «La trata de negros con destino a la América española durante los últimos años del reinado de Carlos V, 1544-1555», *Cuadernos de investigación histórica*, 2 (1978), pp. 335-339; Lapeyre, Henri: «Le trafic négrier avec l´Amérique espagnole», en *Homenaje a Jaime Vicens Vives*. Vol. II. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1967, pp. 285-306; y del mismo: *El comercio exterior de Castilla a través de las aduanas de Felipe II*. Valladolid, 1981, pp. 154-156 y 164.

[28] Ulloa, Modesto. *La hacienda real de Castilla en el reinado de Felipe II*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1977.

[29] García Fuentes, Lutgardo: «Licencias para la introducción de esclavos en Indias y envíos desde Sevilla en el siglo XVI», *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirstchaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 19 (1982), pp. 1-46; y del mismo autor: «La introducción de esclavos en Indias desde Sevilla en el siglo XVI», en Torres Ramírez, Bibiano y Hernández Palomo, José J. (coords.). *Andalucía y América en el siglo XVI*. Vol. I. Sevilla: CSIC, 1983, pp. 249-274.

[30] Mira Caballos, Esteban: «Las licencias de esclavos negros a Hispanoamérica (1544-1550)», *Revista de Indias*, 54 (1994), pp. 273-297.

[31] Ferraz Torrão, Maria Manuel: «Formas de participação dos portugueses no comércio de escravos com as Índias de Castela: abastecimento e transporte», en *A Dimensão Atlântica de África*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2002, y Ferraz Torrão, Maria Manuel y Teixeira, André: «Negócios de escravos de um florentino em Cabo Verde», *Nova Cidadania*, 27 (2006), pp. 3-5.

[32] Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses na rota das Índias de Castela (1541-1556)*. Lisboa: Edições Colibri, 1999.

[33] Pérez García, Rafael M. y Fernández Chaves, Manuel F.: «Sevilla y la trata negrera atlántica…», op. cit.

Sevilla; segunda, realizar un primer acercamiento al conocimiento de las redes esclavistas portuguesas en relación con Sevilla y a los mercaderes que las animaban.

El problema del abastecimiento del mercado esclavista sevillano y las rutas portuguesas hacia Sevilla

El cómo se abastecía de esclavos desde el exterior la ciudad de Sevilla es un problema complejo que no es conocido todavía con el necesario detalle. Desde la firma del Tratado de Alcaçovas[34] (1479), que reservaba a Portugal el África al sur de las Canarias y las zonas de captura de negros, parecía evidente que la única posibilidad para abastecerse desde éstas pasaba necesariamente por los intermediarios portugueses. El estudio de la distribución étnica de la población esclava de Sevilla nos permite afirmar que, efectivamente, así tuvo que ser, puesto que la mayor parte de la misma era negra de procedencia subsahariana. La tipología de la población esclava vendida en Sevilla es conocida con bastante exactitud para el periodo anterior a 1525[35], y para los años 1569-1571[36]. Los datos conocidos entre ambos momentos y para el periodo final de siglo no modifican un panorama general dominado por el predominio del esclavo negro.

Así, queda señalada de modo indirecto una geografía del origen de esos esclavos. De una parte, los contingentes puntuales de canarios, indígenas americanos, musulmanes granadinos o moriscos, apuntan a coyunturas específicas que moderan el predominio del negro de origen subsahariano[37]. Ya Domínguez Ortiz apuntó que eran los portugueses quienes nutrían a Sevilla de esos esclavos negros, hecho que expli-

[34] Morales Padrón, Francisco. *Teoría y leyes de la Conquista*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2008, 2ª ed., pp. 35-44.

[35] Franco Silva, Alfonso. *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1979.

[36] Fernández Chaves, Manuel F. y Pérez García, Rafael M. *En los márgenes…*, op. cit., pp. 86-87.

[37] De los esclavos canarios trata ampliamente Franco Silva en su libro clásico sobre Sevilla, y Vicenta Cortés en relación con Valencia. Sobre los esclavos indios americanos, Franco Silva, Alfonso: «El indígena americano en el mercado de esclavos de Sevilla (1500-1525)», *Gades*, 1 (1978), pp. 25-36; y en las Canarias han sido estudiados en trabajos de Ana Viña Brito y Manuel Lobo Cabrera. Más reciente e importante por su información y conclusiones es Mira Caballos, Esteban: «El envío de indios americanos a la Península Ibérica: aspectos legales (1492-1542)», *Studia Historica. Historia Moderna*, 20 (1999), pp. 201-215; no debe olvidarse en este asunto el trabajo ya clásico de Otte, Enrique: «Los jerónimos y el tráfico humano en el Caribe: una rectificación», *Anuario de Estudios Americanos*, 32 (1975), pp. 187-204. El caso de los musulmanes esclavizados en la toma de Málaga de 1487 y su envío y permanencia en Sevilla ha sido estudiado, a parte de en diversas publicaciones de E. del Pino y R. González Arévalo (y por supuesto Franco Silva), en Ladero Quesada, Miguel Ángel: «La esclavitud por guerra a fines del siglo XV: el caso de Málaga», *Hispania*, 105 (1967), pp. 63-88. Para la esclavitud de los moriscos, Fernández Chaves, Manuel F. y Pérez García, Rafael M. *En los márgenes…*, op. cit, pp. 36-45 y 83-140, etc.

caría la abundancia de los mismos a lo largo de las rutas (Baja Extremadura y actual provincia de Huelva) que enlazaban Lisboa y la mitad sur de Portugal con Sevilla[38]. Franco Silva, para finales del siglo XV y primer cuarto del XVI, documenta en Sevilla un buen número de mercaderes portugueses que venden esclavos en la ciudad. El origen portugués es admitido como el de la mayoría de los negros vendidos en la ciudad hispalense y en España durante el siglo XVI[39]. Sin embargo, y a diferencia de lo que sabemos para el periodo de tránsito entre los siglos XV y XVI para ciudades como Málaga o Valencia, abastecidas de esclavos negros con una cierta regularidad por barcos portugueses[40], no tenemos información suficiente que nos permita saber cómo era el fenómeno en relación a Sevilla.

Por una parte, conocemos diversas noticias, aunque escasas, acerca de cargamentos marítimos procedentes de ciudades portuguesas, pero pensamos que debieron tener una cierta frecuencia dado el animado tráfico marítimo, con o sin relación con el comercio americano[41], y lo importante de las relaciones entre Sevilla y Portugal y sus posesiones durante los siglos XV-XVII[42]. También vagas son las referencias que certifican los viajes de barcos negreros desde Cabo Verde a Sevilla[43], aunque ya en 1476 en Sevilla se considera claramente a Cabo Verde como la fuente básica de abastecimiento de esclavos[44], hay constancia del volumen que pronto alcanzó este

[38] Domínguez Ortiz, Antonio. *La esclavitud en Castilla…*, op. cit., p. 5.

[39] Cortés López, José Luis. *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989, pp. 45-47. Un análisis de caso en Cortés López, José Luis: «Negros para la casa de la moneda en Segovia: un apunte esclavista a finales del siglo XVI», *Stvdia Historica. Historia Moderna*, 13 (1995), pp. 119-130.

[40] González Arévalo, Raul. *La esclavitud en Málaga a fines de la Edad Media*. Jaén: Universidad de Jaén, 2006, pp. 214-216 y 220-224, y Cortés, Vicenta: «La trata de esclavos durante los primeros descubrimientos (1489-1516)», *Anuario de estudios atlánticos*, 9 (1963), pp. 23-49.

[41] Los numerosos barcos que arribaban a Lisboa o Setúbal en vez de a Sevilla a la vuelta del viaje a las Indias, pueden dar una idea de lo estrechos que eran los lazos marítimos entre ambos espacios (cf. Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio de España con América en la época de Felipe II*. Vol. II. Valladolid: Diputación Provincial de Valladolid, 1980, pp. 340-341).

[42] Gil, Juan: «De Sevilla a Lisboa: Aspectos de una relación secular», *Portuguese Studies*, 8 (1992), pp. 40-56; Gil, Juan: *El exilio portugués en Sevilla. De los Braganza a Magallanes*. Sevilla: Fundación Cajasol, 2009; García Figueras, Tomás: «Los factores portugueses en Andalucía en el siglo XVI», *Archivo hispalense*, 23-24 (1948), pp. 1-41; Magalhães Godinho, Vitorino. *Os descobrimentos…*, op. cit., vol. III, pp. 269-280; Corte-Real, Manuel de Mendonça. *A feitoria portuguesa de Andaluzia (1500-1532)*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1967. Más sobre la interdependencia entre las plazas portuguesas de Marruecos y Andalucía, con bibliografía específica, en Resende, Vasco. *A sociedade da expansão na Época de D. Manuel I*. Lagos: Câmara Municipal de Lagos, 2006, pp. 92-93.

[43] Carreira, António. *Cabo Verde. Formaçao e extinçao de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Lisboa: Comissao da Comunidade Económica Europeia para o Instituto Caboverdeano do Livro, 1983, 2ª ed., p. 97.

[44] Cortés López, José Luis: «Importancia de la esclavitud en la expansión portuguesa en África y su repercusión en el mundo hispánico», en Carabias Torres, Ana María (ed.). *Las relaciones entre Portugal y*

tráfico[45]; y en 1571, el mismo Tomás de Mercado se refería en su *Suma de tratos y contratos* a la cuestión del «rescatar, sacar y traer los negros de su tierra para Indias o para acá»[46]. Más adelante hacemos mención a algunos de los barcos negreros que arribaban a Sevilla. Como recuerda acertadamente Almeida, la historiografía se ha ocupado fundamentalmente de establecer los flujos esclavistas transatlánticos, olvidando que durante la primera mitad del siglo XVI el destino principal de los barcos negreros portugueses que partían de Arguim, Cabo Verde y São Tomé fue la Península Ibérica, ocupando las Indias en este periodo sólo un lugar marginal en la trata[47].

Por otra parte, se pueden trazar al menos dos líneas terrestres claras y transitadas desde Portugal hacia Sevilla:

– La primera, entraría desde Portugal hacia Zafra, donde existía un importante mercado de esclavos[48]. Desde esta villa extremeña, simples vecinos como el mercader Diego ¿Gutiérrez?[49], Andrés Freile[50], Diego de Castillo[51], Bernabé de Carrión[52], o negociantes que parecen tener una cierta especialización en la trata, como Diego de Çamora[53], o verdaderos mercaderes de esclavos (así los denomina la documentación), como Baltasar de Vargas[54] o Pero Baez[55], reconducían una parte de los esclavos hacia Sevilla.

– La segunda, desde las costas del Algarbe, atravesaría por Ayamonte[56], y continuaría hacia Gibraleón, Villarrasa y Niebla, o, más cerca de la costa por Huelva y

---

Castilla en la época de los descubrimientos y la expansión colonial. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994, pp. 249-269, en concreto p. 260.

[45] Un ejemplo: entre diciembre de 1513 y diciembre de 1515, siete navíos castellanos abandonaron Santiago de Cabo Verde rumbo a Castilla con 520 esclavos (Mendes, António de Almeida: «Portugal e o tráfico de escravos…», op. cit., p. 26).

[46] Mercado, Tomás de. *Suma de tratos y contratos* (edición y estudio introductorio de Restituto Sierra Bravo). Madrid: Editora Nacional, 1975, p. 275.

[47] Mendes, António de Almeida: «Portugal e o tráfico de escravos…», op. cit., p. 17.

[48] Periáñez Gómez, Rocío: «La esclavitud en Zafra durante la Edad Moderna», *Cuadernos de Çafra*, 6 (2008), pp. 15-41. La quinta parte de los vendedores de esclavos en Zafra eran directamente portugueses.

[49] Que vende un negro en Sevilla en 1561 (AHPSe: leg. 15042, f. 2026r-v).

[50] Vende en Sevilla en 1569 un esclavo negro ladino (AHPSe: leg. 16606, f. 1226r-1227r).

[51] Vende una mulata en Sevilla en 1569 (AHPSe: leg. 2335, f. 509r-510r).

[52] Vende un negro en 1570 (AHPSe: leg. 5969, f. 1104r-v).

[53] Vende en Sevilla un negro guineano en 1545, y otra negra de la misma procedencia en 1548 (AHPSe: legs. 12317 y 12330).

[54] Conocemos la venta de dos negras en Sevilla entre enero y febrero de 1569 (AHPSe: leg. 118, f. 502r-v, y leg. 7761, f. 303r-v)

[55] Lo documentamos en febrero de 1569 vendiendo una negra en Sevilla (AHPSe: leg. 7761, f. 667r-v).

[56] En González Díaz, Antonio M. *La esclavitud en Ayamonte durante el Antiguo Régimen (siglos XVI, XVII y XVIII)*. Huelva: Diputación de Huelva, 1996, se pone de manifiesto el origen portugués de la esclavitud ayamontina, de carácter eminentemente negroafricano.

Moguer, hasta llegar finalmente a Sevilla. Además del tráfico «directo», existía toda una serie de trasvases de tipo progresivo que iban introduciendo una mercancía que penetraba en el territorio andaluz en base a sucesivas ventas[57]. Son numerosos los casos conocidos de esclavos negros que pasan por venta de Portugal o Ayamonte a Gibraleón[58]. Son vecinos y mercaderes onubenses los que, con frecuencia, sirven para realizar ese trasvase hacia Sevilla: desde Ayamonte[59], Huelva[60], Villarrasa[61] o Moguer[62]. En ocasiones, los vecinos de estas localidades actúan como factores de mercaderes portugueses; así, por ejemplo, Bartolomé Martín Breba, vecino de Villarrasa en el Condado de Niebla, que vende en Sevilla un esclavo negro africano («de nación de negros») en virtud de un poder que le había dado para ello en Villarrasa el portugués Baltasar Lamprea, vecino de Mértola[63]. Las relaciones entre vecinos de estas localidades con portugueses saltan una y otra vez: cuando Gomes Farina, un portugués de Sesimbra, vende un negro guineano en Sevilla, uno de sus testigos es Juan Gato, vecino de Ayamonte[64]. Por supuesto, tampoco faltan los negros o mulatos libres vecinos de Huelva o Moguer que vienen a Sevilla para diversos menesteres[65], o el negro fugitivo que huye de Sevilla y se refugia en Niebla[66]. De este modo, las

[57] Se ha prestado poca atención hasta el momento a este fenómeno de expansión de la figura del esclavo desde las zonas costeras de recepción, que se van saturando y desde las que se desbordaría la mercancía hacia las zonas contiguas. Se pueden leer desde esta perspectiva tanto la información que ofrecemos como la proporcionada para el sur de Portugal en Fonseca, Jorge. *Escravos no sul de Portugal. Séculos XVI-XVII*, op. cit., pp. 53-67.

[58] Marín de la Rosa, José. *La esclavitud en Gibraleón (siglos XVI a XVIII)*. Huelva: Asociación «Gibraleón Cultural», 2008, pp. 56-68.

[59] Como el maestre Esteban de Area, Pero Fernández y Lázaro Jiménez que venden negros o negras en Sevilla en 1569 ó 1570 (AHPSe: legs. 6752, 11576, 5971).

[60] Como el clérigo Diego de Cea, que vende un negro en Sevilla en 1569; Cristóbal Ramírez que vende un morisco; o Estevan Muñiz que vende una negra y un negro (este último como representante y en nombre del convento de monjas de Santa María de Gracia de Huelva); el barquero Pedro Hernández que vende otro negro; la viuda Leonor Gutiérrez la Tirada que vende una negra; Fernán Medes que vende un negro; etc., todos éstos en 1570 (AHPSe: legs. 9874, 10679, 12400, 2337, 6755, 16039).

[61] Vid infra.

[62] Como Juan Arenes y su esposa, que venden un negro de Biafra; Pedro de Espinosa Tubilla, que vende un «morisco negro»; Alonso de Ávila, que vende una esclava lora nacida en Moguer; o Juan Pinto, que vende otro negro (AHPSe: leg. 121, 7764, 5971, 7762, respectivamente, años 1569-1570).

[63] AHPSe: leg. 9200, f. 859v-860v. Sevilla, 17-VIII-1570.

[64] AHPSe: leg. 5969, f. 935r-v. Sevilla, 20-II-1570.

[65] AHPSe: leg. 118, f. 75r-v, y leg. 121, f. 573r-547v, por ejemplo.

[66] AHPSe: leg. 6795, f. 880. Sevilla, 23-VII-1587.

rutas acababan absorbiendo una parte importante de la mercancía, como se constata también en Zafra[67] y en Palos[68].

¿De dónde venían los cargamentos portugueses que de uno u otro modo llegaban a Sevilla? Desgraciadamente la documentación notarial no suele ofrecernos el dato de la procedencia de la mayoría de los esclavos, limitándose a apuntar su etnia. Una muestra de 60 esclavos oriundos de posesiones portuguesas y vendidos en Sevilla entre 1569-1571 ofrece los siguientes resultados en cuanto a origen:

Origen	Número de esclavos
Monicongo	11
Santo Tomé	6
Guinea y la Mina	10
Tierra de Çape	2
Biafra	3
Cabo Verde	4
Angola	1
Mozambique	1
Tierra de los Jolofes	1
Indias de Portugal (sin precisar)	12
Indias de Portugal: Brasil	3
Goa	1

Queda patente el predominio de la costa que va desde Senegal hasta Guinea, y el papel jugado por Cabo Verde y Santo Tomé en la organización de los embarques. No obstante, no deja de llamar la atención la presencia en Sevilla de esclavos procedentes

[67] Sobre la importancia de la esclavitud en Zafra, Periáñez Gómez, Rocío: «Esclavitud y poderes públicos. Esclavos en las ordenanzas municipales extremeñas: el caso de Zafra», *Cuadernos de Çafra*, 2 (2004), pp. 157-171, y de la misma: «Negros y negreros en la Feria. El comercio de esclavos en la Edad Moderna», en Moreno González, José María y Rubio Masa, Juan Carlos (coords.). *Ferias y mercados en España y América. A propósito de la 550 Feria de San Miguel de Zafra*. Zafra: Junta de Extremadura & Ayuntamiento de Zafra, 2007, pp. 91-104.

[68] Cortés Alonso, Vicenta: «La población negra de Palos de la Frontera, 1568-1579», en *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. III. Sevilla: Editora Católica Española, 1966, pp. 609-618.

de casi todos los rincones del Imperio portugués, también de la India, o más allá[69], lo que vuelve a poner de manifiesto lo estrecho de los lazos entre Portugal y Sevilla en esta época.

Resulta sin embargo complejo determinar con precisión la cuantía del aporte esclavista portugués al mercado urbano de Sevilla. Si tenemos en cuenta una muestra de 1.511 esclavos vendidos en la ciudad en 1569-1570[70], sólo 63 (el 4´1%) lo han sido directamente por portugueses. Ello contrasta con el porcentaje que representan los negroafricanos en dicho mercado, procedentes en su mayoría del comercio luso. Resulta evidente que la incidencia portuguesa en el mercado sevillano es difícil de captar en toda su magnitud en las fuentes notariales. En esta aparente poca relevancia de la presencia portuguesa están jugando dos factores: 1) la existencia de intermediarios «naturales» de los reinos de Castilla, que forman parte de las redes lusitanas y son los encargados de vender los esclavos oriundos del sistema portugués; 2) la existencia de un mercado ilegal de esclavos (que sabemos existió, y que, por lo tanto no quedaba registrado por ningún escribano) que permitía eludir el pago de los impuestos correspondientes a la venta: según la legislación, la alcabala debía ser sufragada por el vendedor, aunque en numerosas ocasiones el acuerdo de compraventa incluía la transferencia del pago de la misma al comprador. La realización de la venta al margen de notario alguno permitía eludirla tanto al vendedor como al comprador.

Mercaderes portugueses de esclavos en Sevilla

¿Quiénes son esos portugueses que documentamos en 1569-1570 vendiendo esclavos en Sevilla? La lista de nombres nos señala hacia varias realidades distintas y complementarias. De una parte, mercaderes y personajes que han venido a Sevilla a hacer negocios (no necesariamente de gran importancia) y que incluyen entre los mismos la venta de algún esclavo. Los encontramos de muy variadas procedencias, si bien es evidente el predominio de los focos lisboeta y del Algarbe[71]:

– De Lisboa: el mercader Francisco García, que vende una negra de 25 años por 100 ducados[72]; Gaspar Díaz, que vende un negro (Gaspar) de 24 años por 83 ducados[73]; Gomes Martín, que vende un «esclavo brazil» de 14 años por 30 ducados a otro

[69] En 1553, por ejemplo, el portugués Martín Ferrera, vecino de Sevilla en San Pedro, vendía un esclavo indio natural de Malaca «que es en la India de Portugal» (AHPSe: leg. 9836).

[70] Los detalles sobre esta muestra documental están explicados en Fernández Chaves, Manuel F. y Pérez García, Rafael M. *En los márgenes…*, op. cit., pp. 83ss.

[71] Ya para los años cuarenta el predominio de los del Algarbe entre los portugueses que frecuentan Sevilla y las rutas de las Indias españolas ha sido puesto de manifiesto en Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses…*, op. cit., pp. 66-67.

[72] AHPSe: leg. 1085, f. 510v-512r. 17-III-1569.

[73] AHPSe: leg. 10673, f. 542r-v. 9-XII-1569.

portugués estante en Sevilla (Gabriel Vares)[74]; el mercader Juan Martínez de Osalto, que vende una negra de 22 años por la importante cantidad de 140 ducados al doctor Bustamante, Inquisidor de las provincias del Perú y residente a la sazón en Sevilla[75]; Marco Ribero, que vende un negro de 13 años por 34 ducados[76]; Pedro López, que vende un negro de 22 años por 112 ducados[77]; Simón Núñez, que vende una negra de 26 años en 110 ducados[78]; el mercader Manuel Fernández de Cubillana, que vende una negra de 14 años por 90 ducados[79]; o Arias de San Jorge, que actúa en nombre y por poder de Antonio Luis, vecino también de Lisboa y «*marinero de la Yndia*», y que vende un negro de Mozambique por 47 ducados[80].

– Del entorno portuario-mercantil lisboeta. Así, de Sesimbra documentamos en Sevilla a Gomes Farina, que vende un negro de Guinea de 20 años por 90 ducados[81]; y de Setúbal: a Domingo Pérez, que vende un negro de 25 años por 34.000 maravedís[82]; a José Núñez, que vende otro negro de 14 años por 65 ducados[83]; a Lope Rodrigues, que vende un berberisco enfermo por sólo 20 ducados[84]; a Manuel Boto, que vende un negro del Manicongo de 15 años por 62 ducados[85]; a Pedro Suárez, que vende un negro bozal de Guinea de 18 años por 71 ducados[86]; o al piloto Diego Pérez, que vende un negro de 18 años en 100 ducados[87].

– Incluso del norte de Portugal, de Caminha, junto al Miño y Galicia, de donde proceden Lucas Pinto, que vende un indio brasileño de 18 años a cambio de 40 arrobas de aceite[88]; Pedro López, que gana 60 ducados por un negro bozal de 20 años cuyo estado de salud no debía ser muy bueno[89]; y Pedro González, que vende en Sevilla una negra de 13 años «doliente», «borracha» y «ladrona» por 20 ducados[90]; se

74 AHPSe: leg. 10674, f. 1058r-v. 12-XI-1569.

75 AHPSe: leg. 6752. 17-II-1569.

76 AHPSe: leg. 5967. 9-IV-1569.

77 AHPSe: leg. 9200, f. 1369r-v. 10-XII-1569.

78 AHPSe: leg. 11574. 13-III-1569.

79 AHPSe: leg. 6752. 10-II-1569.

80 AHPSe: leg. 16033, f. 1125v-1127v. 16-IV-1569. El poder que recibe Arias de Antonio Luis para vender su esclavo es de 26-I-1569.

81 AHPSe: leg. 5969, f. 535r-v. 20-II-1570.

82 AHPSe: leg. 1086, f. 782r-783r. 13-V-1570.

83 AHPSe: leg. 5967. 16-XI-1569.

84 AHPSe: leg. 14255. 20-I-1570.

85 AHPSe: leg. 16038, f. 557r-v. 11-VI-1570.

86 AHPSe: leg. 11576, f. 375. 17-X-1569.

87 AHPSe: leg. 16684, f. 600r-v. 28-XI-1569. Diego Pérez aprovecha su paso por Sevilla para comprar ese mismo día una esclava morisca del Reino de Granada, natural de Sedella, «algo morena» y de 12 años, por 75 ducados, a Alonso de la Puebla, procurador del número de la ciudad de Málaga, que se ha desplazado hasta Sevilla para vender el botín de guerra (leg. 7763, f. 618r-v).

88 AHPSe: leg. 9874, f. 549. 9-III-1569.

89 AHPSe: leg. 5972. 18-IX-1570.

90 AHPSe: leg. 1085, f. 268r-269v. 1-II-1569.

trata de unas procedencias que ya no deben causar extrañeza en tanto que se va clarificando la participación del norte del país a través de Oporto en la trata esclavista[91].

– De la mitad norte, de poblaciones como Tomar, de donde era vecino Manuel Fernández, que vende una esclava morisca durante su estancia en Sevilla en 1570[92].

– De los núcleos importantes de la mitad sur de Portugal: de Beja documentamos en Sevilla a Francisco de Camayo, que vende un negro de 22 años por 80 ducados[93]; de Évora a Pedro Cavallo, que vende en Sevilla un negro de 25 años por 70 ducados[94]; y ya cerca de la frontera, de Serpa, procede Simón Suárez, residente en Sevilla, que vende un negro de 20 años por 66 ducados[95].

– Del Algarbe portugués: de Lagos a Alonso Martín, que vende un negro de 25 años por 65 ducados[96]; de Albufeira a Antonio Fernández, que vende un esclavo negro de 25 años por 50 ducados[97]; de Faro a Gaspar de Figueredo, que vende un negro de 30 años por 75 ducados[98]; y de Tavira: a Domingo Rodríguez que vende un berberisco blanco herrado en la cara de 12 años por 55 ducados[99]; Francisco Ralego, vende una negra bozal de 24 años por 65 ducados[100]; Luis López, vende un negro de 22 años por 80 ducados[101]; Manuel González, «mercader de esclavos», que vende un negro «atezado» ladino de 17 años en 90 ducados[102]; y Vasco Raposo que vende otro negro de 18 años por 83 ducados[103].

– Finalmente, y poniendo de manifiesto otra vez las vías marítimas lusitanas de abastecimiento a Sevilla, el portugués Álvaro Fernández, oriundo de las Azores, que vende en Sevilla un negro de 12 años por 65 ducados[104].

Junto a esta nube de portugueses que vienen personalmente a Sevilla a hacer sus tratos y vender sus esclavos, y que no son sino la punta del iceberg del comercio

91 Morais Barros, Amândio Jorge: «O Porto e o trato de escravos no século XVI», *Africana Studia*, 7 (2004), pp. 31-51. Véase también Araújo, Francisco y Alves, Sandra: «Escravos e libertos em Leça da Palmeira (1560-1836)», *Africana Studia*, 7 (2004), pp. 53-72, donde se analiza el problema de la esclavitud en una población al norte de Oporto que cumplía una función de puerto satélite de éste. Si en la segunda mitad del s. XVI los bautismos de esclavos suponen sólo el 0´4% del total, el dato se habría ido elevando hasta alcanzar el 8% en la primera mitad del XVIII.

92 AHPSe: leg. 10679, f. 966r-967r.

93 AHPSe: leg. 7766, f. 446r-v. 31-X-1570.

94 AHPSe: leg. 7763, f. 537r-v. 10-XI-1569.

95 AHPSe: leg. 12398, f. 303r-v. 6-X-1569.

96 AHPSe: leg. 2338, f. 90r-91r. 29-VIII-1570.

97 AHPSe: leg. 5967. 28-I-1569.

98 AHPSe: leg. 9878, f. 477. 2-IX-1570.

99 AHPSe: leg. 4953, f. 349. 22-VI-1570.

100 AHPSe: leg. 16684, f. 396r-v. 17-X-1569.

101 AHPSe: leg. 16685, f. 699r-v. 30-III-1569.

102 AHPSe: leg. 17611. 4-IX-1569.

103 AHPSe: leg. 12402, f. 637r-v. 17-X-1570.

104 AHPSe: leg. 7763, f. 308r-v. 20-X-1569.

luso en la metrópoli andaluza[105], la documentación nos presenta a otro conjunto de portugueses que ya se ha asentado en la ciudad y venden y compran esclavos como cualquier otro vecino de la misma. Así, por ejemplo, los portugueses Andrés Correa (vecino en la collación de la Madalena)[106], Diego Lopes[107] y la viuda Juana Luisa[108] (vecinos en San Salvador), o la viuda Isabel Vaz[109] (vecina en Santa María la Blanca). No es casual que estos portugueses residan en collaciones céntricas y pudientes de la ciudad. Para estas fechas ya existe en la conciencia colectiva de la urbe la asociación entre portugueses y riqueza. En este sentido no dejan de ser significativas las palabras que un albañil morisco intercambia con un carpintero lusitano mientras trabajan conjuntamente en la obra de la casa de Luis Nurcio, junto a la iglesia de San Bartolomé, cuando el primero alude al levantamiento que preparan los moriscos de la ciudad para el momento en que los sevillanos marchen a la guerra con Portugal en 1580: «yo tengo de entrar por la calle de la Sierpe [en la collación de San Salvador] y tengo de cautivar los primeros portugueses más ricos que allí estuvieren, y el dicho portugués carpintero que allí estaba respondió: ¡bendito sea Dios, que venga un perro vellaco morisco a dezir que ha de cautivar los portugueses!»[110].

Existe en Sevilla otro grupo de portugueses auténticos traficantes de esclavos que suele jugar, aunque no necesariamente, a un doble nivel: la exportación de esclavos desde Portugal o sus colonias hacia Sevilla y Andalucía, y, por otro lado, la participa-

[105] Otros portugueses que documentamos en estos años de 1569 ó 1570 vendiendo o comprando esclavos en Sevilla son: Pedro Bernáldez, que vende un indio de la India de Portugal por 52 ducados (AHPSe: leg 12396, f. 521r-522r); Melchor del Valle, que vende una morisca granadina de 29 años, enferma, por sólo 6.000 mrs. (leg. 16686, f. 505r-v); el sastre Hernán Sánchez, vecino en la collación de San Pedro en el barrio de don Pedro Ponce, que compra un negro de 34 años por 60 ducados (leg. 6754, f. 1925); el mercader Lope Hernández, vecino en Santa María, que compra un negro de 30 años por 50 ducados (leg. 4064, f. 1447r); el mercader Simón de León, natural de la villa de Pobos, y estante en Sevilla, que compra una morisca de Inox de 15 años por 110 ducados (leg. 9200, f. 1412v-1414r).

[106] El 17-I-1570, Correa vende una negra de 16 años por 86 ducados (AHPSe: leg. 3444, f. 230r-v) y compra a Diego de Tamayo, uno de los más activos mercaderes de esclavos de la Sevilla de estos años (cf. Fernández Chaves, Manuel F. y Pérez García, Rafael M. *En los márgenes…*, op. cit., p. 107), una negra soltera de 24 años con su hijo de tres meses por 92 ducados que paga al contado en reales de plata (AHPSe: leg. 1086, f. 107r-108r).

[107] Diego Lopes vende una negra de 18 años por 120 ducados (AHPSe: leg. 1085, f. 127r-128r. 14-I-1569).

[108] Viuda del también portugués Vasqui (o Vasco) Yañes, documentamos tres ventas de Juana Luisa: un mulato de 48 años por 50 ducados (AHPSe: leg. 5969, f. 55r-v. 29-XII-1569), y dos negras de 30 años por 70 y 62 ducados respectivamente (leg. 121, f. 790r-791r. 28-II-1570; y leg. 16039, f. 895r-896v. 11-X-1570). También conocemos una compra de Juana Luisa al florentino residente en Sevilla Neroso del Nero, al que posteriormente puso pleito, de una negra de 40 años (leg. 16077, f. 240r-v. 15-VII-1570).

[109] Viuda de Diego López, vive en Santa María la Blanca en casa del jurado Francisco Venegas, y vende un negro de 14 años por 57 ducados (AHPSe: leg. 120, f. 404r-405r. 5-X-1569).

[110] AGS: Consejo Real, leg. 257, expte. 4.

ción en el negocio de los envíos a la América española de cargamentos procedentes directamente desde Cabo Verde. Evidentemente, para este segundo aspecto habían de residir o, al menos, actuar puntual o regularmente en Sevilla, donde se lucraban las licencias para cargar esclavos (las otorgaba el Consejo de Indias y en ello jugaba un papel principal la Casa de la Contratación[111]) y donde se organizaban las flotas y barcos (con el consabido registro y control de sus cargas por los oficiales de la Casa de la Contratación) que habían de pasar por Cabo Verde para embarcar la siniestra mercancía humana[112]. En esta categoría podemos enumerar a Antonio Dias, a Duarte Rodríguez y a Gabriel Rodríguez.

El caso del lisboeta Antonio Dias nos puede servir para ilustrar el prototipo de mercader portugués que arriba a Sevilla con un barco cargado de esclavos y acaba avecindándose en la ciudad con el paso del tiempo[113]. En efecto, entre marzo de 1569 y octubre de 1570 documentamos la venta por parte de Dias de ocho esclavos negros en Sevilla[114]. Por otra escritura de diciembre de 1569 (la época en que parece desarrollar una mayor actividad mercantil) por la que se revendió una de sus esclavas, Isabel, sabemos que ésta era una «golofa que es del navío de Antonio Dias»[115]. Es decir, Dias vino a Sevilla en su propio barco y con su propio cargamento, procedente posiblemente de Guinea, pues esta es la procedencia de dos negros bozales que vende. De las ocho ventas que conocemos obtuvo la nada desdeñable cantidad de 591 ducados, más de 221.000 maravedís.

Duarte Rodríguez es otro mercader portugués avecindado en Sevilla, también en la collación de San Salvador. Según Lorenzo Sanz se habría establecido en la ciudad desde 1560, comerciando con lienzos[116], aunque según Mateus Ventura en 1556 ya actuaba como factor en Sevilla del financiero y negrero portugués Manuel Caldeira[117]. En 1569 y 1570 documentamos distintas ventas de esclavos, que denotan tanto su relación con el sistema portugués de abastecimiento de negros (por

111 El procedimiento lo explica Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. I, pp. 515ss.

112 El funcionamiento de este engranaje económico ha sido explicado para los años cuarenta del siglo XVI en Ferraz Torrão, Maria Manuel: «Formas de participação dos portugueses no comércio de escravos com as Índias de Castela…», op. cit.

113 En todo este periodo de tiempo la documentación lo presenta siempre como portugués vecino de Lisboa estante en Sevilla, salvo en octubre de 1570, cuando ya se le menciona como vecino de Sevilla en la collación de San Salvador en la calle de las Sierpes.

114 Un negro de 20 años (28-III-1569), otros dos bozales guineanos de 24 y 12 años respectivamente, una negra de 20 años y un negro de 16 (22-X-1569), otro negro «natural de Banol» de 24 años (27-XII-1569), otra negra de 12 años (22-II-1570), y un negro de 20 con una llaga en una pierna (30-X-1570) (AHPSe: respectivamente leg. 16685, f. 637r-v; leg. 12398, f. 626r-v; leg. 14254, f. 1265; leg. 9200, f. 1423r-1424r; leg. 1086, f. 292v-293r; leg. 12402, f. 753r-v).

115 AHPSe: leg. 16684, f. 747r-v. 16-XII-1569.

116 Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. I, p. 101.

117 Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses…*, op. cit., pp. 95-96.

ejemplo, su esclavo «Juan Primero», de 13 años, que vende en 1569, era un «negro atezado» de tierra de Biafra)[118], como al aprovechamiento de la lucrativa coyuntura de la guerra de Granada y la compra y venta de moriscos[119]. Sólo conocemos cuatro de estas compraventas en Sevilla[120], por las que ingresó 280 ducados (105.000 mrs.). En 1575 seguía viviendo en la collación de San Salvador, en la calle de la Sierpe, y compraba una esclava morisca del Reino de Granada de 20 años por la importante suma de 137 ducados y medio[121]. Sin embargo, mucho más interesante hubo de ser para Duarte Rodríguez su participación en el comercio atlántico. En efecto, en 1576 pagó los 31.280 mrs. de derechos de almojarifazgo de esclavos para cargar 46 esclavos en Cabo Verde para la Nueva España, en 1578 pagó otros 28.560 mrs. por otras 42 piezas con el mismo origen y destino[122], y en 1579 volvió a embarcar 49 esclavos en Cabo Verde con destino a la Nueva España, pagando otros 33.320 mrs. de derechos[123].

Gabriel Rodríguez, finalmente, es otro portugués vecino en la collación de San Salvador que vende esclavos en Sevilla en distintos momentos[124] y participa asimismo del negocio atlántico, cargando en 1575 en Cabo Verde 57 esclavos con dirección a Nueva España[125].

A pesar de la importante nómina de mercaderes portugueses hasta aquí presentada que participa de una u otra manera en el mercado esclavista sevillano, todos ellos no son sino figuras menores en comparación con aquellos de los que enseguida hablaremos, los auténticos campeones de la trata. Incluso el último grupo de negreros citados, que participa ya en la trata caboverdiana, ocupa un lugar secundario en la misma en tanto que no consiguen entrar en el número de aquellos que conseguían de la Corona las necesarias licencias para exportar los esclavos a Indias, y se veían obligados, por ello, a adquirirlas en el mercado de reventa. Efectivamente, las licencias eran concedidas por la Corona a 30 ducados la unidad (el precio había subido a esta cifra desde nueve ducados entre octubre de 1560 y septiembre de 1561), aunque con

118 AHPSe: leg. 17608. 5-IV-1569.

119 La esclava blanca morisca del Reino de Granada, María, de 12 años, es vendida en 1-III-1570 por Duarte al licenciado Gonzalo de Casas, relator de la Audiencia, en 45 ducados (AHPSe: leg. 1086, f. 336r-337r).

120 Las otras dos ventas de Duarte corresponden a un negro y a una negra, ambos de 20 años, vendidos en 17-XI-1569 y en 17-VIII-1570 (AHPSe: leg. 12398, f. 1046r-v; y leg. 12401, f. 670v-671r).

121 AHPSe: leg. 12424. Sevilla, 12-I-1575.

122 AGS: CMC-I, leg. 1365-10. En ambas ocasiones sus esclavos se cargarían en la nao de que era maestre Domingo Ochoa.

123 En la nao de Andrés Lorenzo (AGS: CMC-I, leg. 1365-10).

124 Gabriel Rodríguez vende dos negros bozales de 20 y 15 años respectivamente en febrero y marzo de 1569 por 85 y 35 ducados (el segundo estaba «enfermo de calenturas») (AHPSe: leg. 16685, f. 242r-v, y leg. 1564, f. 1103v-1104v).

125 En la nao de la que era maestre Diego Vizcaíno (AGS: CMC-I, leg. 1365-10).

frecuencia eran concedidas de forma gratuita como mercedes a particulares[126]. Posteriormente, los poseedores de las licencias las revendían a los comerciantes establecidos en Sevilla que las necesitaban para participar en el comercio negrero atlántico[127]. De este modo, la licencia se convertía en un bien cotizado en sí mismo, que tenía su propio mercado, y que se encarecía en las sucesivas transacciones, repercutiendo al alza en el precio final del esclavo. Es un ejemplo de cómo los beneficios de la trata se «socializaban» mucho más allá de los estrictos límites del mundo de los negreros. Aunque existen decenas de comerciantes que enviaron esclavos, desde uno a varios cientos, a las Indias por la vía de Cabo Verde, sólo aquellos que fueron capaces de lucrar grandes cantidades de licencias y enviar importantes cargamentos de esclavos con suficiente regularidad y durante periodos de tiempo significativos consiguieron convertir el tráfico de esclavos en el fundamento de su riqueza, verdaderamente impresionante. También entre éstos hay varios portugueses.

Si consideramos los datos de envíos de esclavos a Indias entre 1569-1579 procedentes del Almojarifazgo de los esclavos, encontramos 18 comerciantes que en tal periodo de tiempo enviaron 150 o más esclavos: entre ellos los portugueses Simón de Tovar, líder indiscutido del grupo, Antonio Gómez de Acosta (número 4 de la lista), Enrique Freire (número 5), Bento Váez (número 6) y Manuel Caldera. De los 11.196 esclavos enviados por Cabo Verde a la América española, esos 18 hombres cargaron 8.305, correspondiendo a nuestros cinco campeones portugueses 3.705 piezas[128]. No en vano Lorenzo Sanz apuntaba que en la década de 1570 se había intensificado la presión portuguesa sobre el comercio esclavista español transatlántico[129], preparando un camino que va hacia las grandes transformaciones de la década de 1580[130], que vienen de la mano de la unión de las Coronas y del establecimiento del sistema de asientos de negros en los años noventa. Además, tampoco podemos pasar por alto que en los años setenta existe un tráfico paralelo y nutrido de barcos que saliendo de los puertos del Algarbe y de Portugal trasladan los esclavos hasta Puerto Rico, Santo

[126] Los documentos correspondientes a un ejemplo, el de la concesión en 1517-1518 de una merced a don Jorge de Portugal para pasar a Indias 400 esclavos, en Gil, Juan. *El exilio portugués*…, op. cit., pp. 421-422.

[127] Para el juego de concesión, reventa y uso de las licencias, García Fuentes, Lutgardo: «Licencias para la introducción de esclavos en Indias y envíos desde Sevilla en el siglo XVI», *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirstchaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 19 (1982), pp. 6-7; y Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio.*…, op. cit., vol. I, pp. 515-518.

[128] Pérez García, Rafael M. y Fernández Chaves, Manuel F.: «Sevilla y la trata…», op. cit., pp. 608-609 y 616.

[129] Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio.*…, op. cit., vol. I, pp. 524-527.

[130] El fenómeno de las naturalizaciones de portugueses en Sevilla es un buen indicador de todo esto, véase Díaz Blanco, José Manuel: «La Corona y los cargadores a Indias portugueses de Sevilla (1583-1645)», en *Iberismo. Las relaciones entre España y Portugal. Historia y tiempo actual. Y otros estudios sobre Extremadura*. Llerena: Sociedad Extremeña de Historia, 2007, pp. 91-104.

Domingo, Islas de Barlovento y la costa septentrional de Colombia y Venezuela (Río de la Hacha y Cabo de la Vela), burlando el sistema oficial español de monopolio[131].

Estos mercaderes portugueses de esclavos constituyen en la década de 1570 un segmento fundamental de la oligarquía negrera hispalense, y parecen haber focalizado su atención principalmente en el negocio de la vía de Cabo Verde, donde se movían verdaderas masas de esclavos y podían ganarse gigantescas fortunas.

Bento Baez o Vaez era el representante, a comienzos de la década de 1570, de una dinastía de hombres de negocios dedicados al tráfico esclavista que bien merece una reconstrucción familiar que nosotros todavía estamos lejos de poder ofrecer. No sabemos si perteneció a la familia el portugués Pero Vaez de Castilblanco, que navega con su carabela entre Lisboa y el África portuguesa, y hace de corsario en la costa gaditana en la década de 1490[132]. Lo cierto es que desde entonces son habituales los individuos con ese apellido dedicados a este negocio, como Alonso Vaez, que aparece en 1546 como dueño de un barco que carga 25 esclavos para las Indias[133]; Gonçalo Vaez, maestre de navío que carga esclavos en Cabo Verde en 1549[134]; João de Vaz, maestre del *Nuestra Señora de la Concepción*, que carga esclavos en 1558 también en Cabo Verde[135]; Manuel Vaez, natural de Alcáçer do Sal y capitán de la carabela *Santa Catalina*, que aprovecha en 1569 su estancia en Sevilla para vender una esclava negra bozal natural de Guinea[136]; Pero Baez, mercader de esclavos de Zafra que trabaja en Sevilla; Esteban Vaez, vecino de Tavira que libera un esclavo en Sevilla en 1569[137]; etc. En 1573 documentamos a otro Vaez, Ferrán, residente en Cádiz, y cuyos negocios parecen moverse en el triángulo formado por esta ciudad, Lisboa y Toledo[138].

131 Chaunu, Pierre. *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*. Paris, 1955, tomo III: «Le trafic, de 1561 a 1595», pp. 171-172, y Pérez García, Rafael M. y Fernández Chaves, Manuel F.: «Sevilla y la trata…», op. cit., pp. 611-612. El funcionamiento e importancia del contrabando portugués en la América española lo explica Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. II, pp. 338-339.

132 Sánchez Herrero, José. «Corsarios y piratas entre los comerciantes gaditanos durante la segunda mitad del siglo XV», *Stvdia*, 47 (1989), pp. 61-79.

133 Lapeyre, Henri: «La trata de negros…», op. cit., p. 337. Para Mira Caballos, Esteban: «Las licencias de esclavos negros a Hispanoamérica (1544-1550)», *Revista de Indias* 54 (1994), p. 291, Alonso Vaez es maestre de barco en el que se cargan más de un centenar de esclavos de diversos asentistas.

134 Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses…*, op. cit., p. 125.

135 Ibid., p. 95.

136 AHPSe: leg. 5966, f. 710r-v. 3-X-1569.

137 AHPSe: leg. 2335.

138 Archivo Histórico Provincial de Toledo: Protocolos Notariales, Libro I de 1573 del escribano Juan Sánchez de Canales, P-1557, f. 128v-129v. Toledo, 13-I-1573.

Nuestro Bento Vaez aparece en Sevilla entre 1558-1564 como factor del portugués Manuel Caldeira[139]. En 1561 había obtenido 14 licencias de esclavos[140], dato que apunta hacia su participación en la trata por entonces. Entre 1563 y 1565 compra 1.300 licencias de esclavos por cuenta propia o para otros empresarios de Lisboa, aunque según Otte sólo despachó 400 negros, vendiendo las restantes[141]. En los años siguientes Vaez sigue comprando licencias, tanto directamente del Rey (en 1568 junto con Rodrigo de Illescas obtiene 68 licencias, y en 1569 otras 150[142], al precio «oficial» de 30 ducados la pieza[143]), como de otros mercaderes[144]. Por la misma época también se procuraba las necesarias licencias de la Corona portuguesa para «rescatar» esclavos en Cabo Verde (para 600 negros en 1565)[145]. Ateniéndonos a los datos proporcionados por García Fuentes sobre beneficiarios de licencias, sólo la compra en el mercado de reventa de licencias podría explicar sus importantes envíos a las Indias en los años siguientes: 189 esclavos en 1570, 20 en 1571, 110 en 1572, 90 en 1574, 100 en 1575, 4 en 1576[146]; en total para estos años 513 piezas, con envíos dirigidos a Nueva España, Tierra Firme o Santo Domingo. De la importancia de su actividad habla el hecho de que en 1574 solicite, junto con Antonio Gómez de Acosta, 1.650 licencias[147]. En 1574 habría comprado otras 650 licencias[148]. Como el resto de comerciantes de esclavos, Bento Vaez no limita a ellos el ámbito de sus negocios, que se extienden a los cueros, la lencería y las perlas, que carga en las flotas de Indias y en los navíos negreros. También entró en el negocio de los seguros marítimos: el dos de enero de 1570, siendo vecino de Sevilla en la collación de Santa María la Blanca, daba poder durante un año a su cajero, Enrique Méndez, para que en su nombre firmase y vendiese polizas de seguro de hasta 200 ducados (de valor de la cuantía a reembolsar en su caso al asegurado) para cualquier tipo de mercaderías (se especifican oro, plata, perlas, cascos de navíos con sus aparejos, esclavos, etc.) embarcadas en cualquier tipo de navío (naos, urcas, chalupas, fragatas, barcos, bateles, etc.) que viniesen o fuesen «para Levante o Poniente, así para las Yndias del mar océano, yslas

[139] Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses…*, op. cit., pp. 86-87, 96 y 100-102; Otte, Enrique y Ruiz-Burruecos, Conchita: «Los portugueses en la trata de esclavos negros de las postrimerías del siglo XVI», *Moneda y crédito*, 85 (1963), p. 13.

[140] Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. II, p. 578.

[141] Otte, Enrique, y Ruiz-Burruecos, Conchita: «Los portugueses…», op. cit., p. 13; García Fuentes, Lutgardo: «Licencias…», op. cit., pp. 29-30; Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. II, pp. 578-579.

[142] García Fuentes, Lutgardo: «Licencias…», op. cit., pp. 30-31.

[143] AGI: Contratación, leg. 5764, f. 82.

[144] Otte, Enrique, y Ruiz-Burruecos, Conchita: «Los portugueses…», op. cit., p. 14.

[145] Carreira, António. *Cabo Verde…*, op. cit., p. 131.

[146] AGS: CMC-I, legs. 1365-10 y 1366-9.

[147] Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. I, p. 525.

[148] Ibid., vol. I, p. 94.

e Tierra Firme de Su Majestad e a las Yndias de Calicut como para otras qualesquier yslas de Canaria e de las Azores e Ytalia, Francia, Flandes, e Ynglaterra e Portugal e para otras qualesquier partes e lugares do quier que sean»[149]. A pesar del volumen de beneficios que llega a generar (solo en 1566 le llegan de Indias 14´1 millones de maravedís), en 1576 quiebra[150], sin duda a consecuencia de los efectos de la bancarrota de 1575. Asimismo, aunque de modo puntual, también lo detectamos trabajando en el mercado urbano de esclavos[151].

El capitán Antonio Gómez de Acosta es, en palabras de Lorenzo Sanz, «uno de los más fuertes cargadores de negros a Indias en el reinado de Felipe II». Según este autor, en cada uno de los años 1566, 1568, 1569, 1571 y 1574 adquirió 500 licencias[152]. En 1574 sigue solicitando y obteniendo licencias, y pretendiendo llevar esclavos en navíos fuera de las flotas[153]. Sin duda se enriqueció también en el mercado de la especulación de las licencias, revendiendo 250 licencias en 1569 a Manuel Caldeira, tesorero de la Princesa Juana[154], otras 500 (de la licencia de 12-IV-1568) a varios comerciantes[155], y entre 1574-1576 otras 35, al menos, a Enrique Freire[156]; también a otros comerciantes no portugueses como Diego Franquis en 1577, al que había vendido 25 licencias[157]. Al igual que Bento Vaez, Acosta tampoco trabajaba solo, lo veremos en relación con aquel y con Manuel Caldeira. Por los registros del Almojarifazgo de esclavos conocemos sus envíos a América de 309 esclavos en 1569, y de otros 267 en 1574 en la *Nuestra Señora de Vitoria* del maestre Rodrigo Madera a Tierra Firme[158].

Enrique Freire, natural de Évora, comerciaría en Sevilla desde aproximadamente 1564, según Otte[159]. En 1572 lo encontramos en los registros del Almojarifazgo

149 AHPSe: leg. 10679, f. 132r-v. 2-I-1570.

150 Los datos anteriores sobre mercancías cargadas a Indias y éstos en Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. I, pp. 94-95.

151 En 30-IX-1569 actúa como fiador de Pedro de Cangarica, vecino de Jerez, que vende al veinticuatro Pedro del Alcázar una esclava negra por 80 ducados (AHPSe: leg. 11576).

152 Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. I, p. 98. Los datos de García Fuentes rebajan esas cifras a las 1.500 licencias en total y restringidas a 1568-1569 (García Fuentes, Lutgardo: «Licencias…», op. cit., pp. 30-31): registra tres licencias de 250, 500 y otros 500 esclavos en 1568, y otra de 250 piezas en 1569, pero nada más en los años posteriores; como vemos, estos datos están incompletos.

153 Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…,* op. cit., vol. I, p. 99.

154 AGI: Contratación, leg. 5764, f. 69r y 72r. Véase más adelante sobre esta cuestión.

155 AGI: Contratación, leg. 5764, f. 80v, satisfaciendo el pago de los derechos en 1571. En f. 99v, los pagos de los derechos en 1573 correspondientes a otras 500 licencias lucradas por Acosta y vendidas a Bento Vaez, Nicolao Gentil, Polo Espínola y Baltasar de Plasencia.

156 Otte, Enrique, y Ruiz-Burruecos, Conchita: «Los portugueses…», op. cit., p. 15; AGI: Contratación, leg. 5764, f. 103v.

157 AGI: Contratación, leg. 5764, 6-XI-1577.

158 AGS: CMC-I, legs. 1365-10 y 1366-9.

159 Otte, Enrique, y Ruiz-Burruecos, Conchita: «Los portugueses…», op. cit., p. 14.

de los esclavos como factor de Melchor Pacheco, enviando por éste 517 esclavos. Pacheco es un comerciante que en 1571 había enviado otros 450 esclavos a Indias[160]. Su fuerte apuesta por el negocio esclavista en estos dos años lo convierten en el segundo empresario que más esclavos envía a la América española (967 en total) por la vía de Cabo Verde en todo el periodo 1569-1579, siendo superado sólo por Simón de Tovar[161]. En 1574 Enrique Freire consiguió licencia de la Casa de Contratación para comerciar con las Indias. A fines de ese año adquirió una licencia de 1.000 negros a buen precio (26 ducados la pieza, a pagar en tres años), aunque los envíos correspondientes se despacharon por otros tres empresarios portugueses: el doctor Simón de Tovar, a cuyo nombre se envían 570 negros, Francisco Nunes de Beja[162] (sobrino de uno de los dos Manuel Caldeira, y padre de Antonio Nuñes Caldeira, uno de los empresarios más importantes a fines del siglo XVI hasta su quiebra en 1596) y Pedro de Noronha, que habrían despachado los restantes 430[163]. Entre 1574-1576 compra licencias de esclavos junto con el cargador sevillano Diego Franquis[164], adquiriendo algunas sueltas al capitán Antonio Gomes de Acosta[165]. En 1576 habría obtenido de la Corona la desorbitada cantidad de 1.000 licencias, una cantidad muy superior a lo que era habitual conceder a un particular[166]. Como otros negreros, una parte de las mismas hubo de negociarla, utilizando el resto para realizar sus propios envíos a América: 55 negros en 1574 a Nueva España, 165 en 1575 a Nueva España, y en 1576 otros 128 esclavos a Nueva España y 171 a Tierra Firme[167]. Al igual que Otte[168], carecemos de noticias más tardías de Enrique Freire, aunque según Morales Padrón habría acabado en la ruina a causa de arriesgadas operaciones financieras[169]. Otros Freire portugueses, Pedro y su primo Simón Freire de Lima, jugarán un papel protagonista en el comercio negrero de las décadas de 1580 y 1590, radicándose en Sevilla y haciéndose parcialmente con la contratación de los negros

160 AGS: CMC-I, leg. 1366-9.

161 Pérez García, Rafael M. y Fernández Chaves, Manuel F.: «Sevilla y la trata…», op. cit., p. 616.

162 Francisco Nunes de Beja, junto con António Nunes de Algarve, se hicieron con el arrendamiento del área de trato y rescate de negros de Guinea entre junio de 1574 y junio de 1580 por 18 millones de reales anuales (Carreira, António. *Cabo Verde…*, op. cit., p. 132).

163 Otte, Enrique, y Ruiz-Burruecos, Conchita: «Los portugueses…», op. cit., pp. 14-15. El dato de las 1.000 licencias también en Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. II, p. 582.

164 Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. I, p. 315; AGI: Contratación, leg. 5764, f. 101v.

165 Otte, Enrique, y Ruiz-Burruecos, Conchita: «Los portugueses…», op. cit., p. 15.

166 García Fuentes, Lutgardo: «Licencias…», op. cit., p. 33.

167 AGS: CMC-I, leg. 1365-10.

168 Otte, Enrique, y Ruiz-Burruecos, Conchita: «Los portugueses…», op. cit., p. 15.

169 Morales Padrón, Francisco. *Historia de Sevilla. La ciudad del Quinientos*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1989, 3ª ed. revisada, p. 77.

de Cabo Verde en 1589[170]. Pero esta historia ya no tiene espacio aquí, sus negocios los estudió magníficamente Enrique Otte[171]. Sólo reseñar que cuando en 1595 Pedro Freire se encuentra prácticamente arruinado, intentará introducir fraudulentamente dos navíos llenos de negros en las Indias[172].

El doctor Simón de Tovar fue un portugués venido a Sevilla por «el brillo» de la ciudad. Fue uno de los grandes médicos de la época, y amigo del humanista Arias Montano. Su casa se hallaba extramuros, en la collación de San Roque, en la calzada de la Cruz, donde cultivaba un famoso jardín en el que crecían plantas exóticas procedentes de medio mundo[173]. Como bien apunta Juan Gil, y a pesar de su obra y valía científica, no fue ésta la que le hizo rico, sino la trata negrera[174]. A partir de 1575 lo vemos irrumpir con fuerza descomunal en la trata, convirtiéndose en el mayor negrero de la Sevilla de entonces. Entre 1575 y 1579, en tan solo cinco años, despachó para las Indias españolas por Cabo Verde 1.868 esclavos, así como otros 199 en sociedad con otros comerciantes[175]. En la siguiente tabla podemos observar con detalle toda esta actividad:

Envíos de esclavos a Indias por cuenta de Simón de Tovar, 1575-1579[176]					
Año	Nueva España	Tierra Firme	Santo Domingo	Honduras	Total
1575	169	-	-	-	169
1576	40	-	-	-	40
1577	469	320	7	-	796
1578	293	-	-	-	293
1579	500	70	-	199[177]	769
Total	1.471	390	7	199	2.067

[170] Vila Vilar, Enriqueta. *Hispano-América y el comercio de esclavos…*, op. cit., p. 25; Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., p. 97.

[171] Otte, Enrique, y Ruiz-Burruecos, Conchita: «Los portugueses…», op. cit., pp. 15-40, y también Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. I, p. 97.

[172] Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. I, p. 97.

[173] Gil, Juan. *Arias Montano en su entorno (bienes y herederos)*. Mérida: Editora Regional Extremeña, 1998, pp. 141-142.

[174] Ibid., p. 147.

[175] Pérez García, Rafael M. y Fernández Chaves, Manuel F.: «Sevilla y la trata…», op. cit., p. 616.

[176] AGS: CMC-I, leg. 1365-10.

[177] Enviados conjuntamente con otros comerciantes cuyos nombres desconocemos.

Desconocemos la evolución de su actividad en los años siguientes, pero todo parece indicar que no hubo de decaer habida cuenta de que en los años inmediatamente anteriores a su muerte en 1596 continúa en ella de modo frenético, en colaboración con miembros de su familia política. En efecto, los cuñados de su segunda esposa, Isabel de Acosta, eran Antonio y Diego Nunes Caldeira, vecino de Lisboa. A fines de 1594 Simón de Tovar y Antonio Nunes se conciertan con Antón Rodríguez Coronel, vecino de Lisboa, para que éste armase una nave en los ríos de Guinea y la llevase llena de esclavos a Tierra Firme, repartiendo a medias las ganancias[178]. En 1595, cuando ya se ha instituido el sistema de asientos y se ha concertado el mismo con Pedro Gómez Reynel[179], se concede una licencia a Diego Nunes Caldeira para introducir 500 esclavos en Indias, con tal de que respetase los derechos de Reynel[180]. A partir de 1596, Diego Nunes se hizo con el contrato de Cabo Verde y Guinea, coyuntura aprovechada por Simón de Tovar para firmar acuerdos con diversos negreros para cargar esclavos en los ríos de Guinea y llevarlos a Cartagena de Indias; así, Juan Gil ha documentado contratos para 127, 66 y 250 piezas de esclavos entre julio de 1595 y enero de 1596, unos meses antes de su muerte[181]. Parece claro que a la hora de contraer sus segundas nupcias, Tovar lo hizo con miras mercantiles, emparentando con uno de los mayores *lobbys* familiares portugueses de la trata negrera[182].

Llegamos así al último de los cinco grandes negreros portugueses de la época, Manuel Caldera o Caldeira, quien, sin embargo, precede cronológicamente a todos los demás. Se trata de una figura de primer orden que nos permite observar la evolución de las redes negreras portuguesas que actúan en Sevilla entre los años cuarenta y cincuenta con las nuevas que se documentan en las décadas de 1560 y 1570. Aunque ha sido objeto de un estudio monográfico incluido en el libro de Mateus Ventura[183], la identificación precisa de sus actividades se ve dificultada por el hecho, avisado ya por Enrique Otte, de que hay dos individuos portugueses con el mismo nombre en la misma época e íntimamente relacionados: uno, Manuel Caldeira, tesorero de la

[178] Gil, Juan. *Arias Montano…*, op. cit., p. 147.

[179] Sobre el asiento desde 1595 y Reynel, Vila Vilar, Enriqueta. *Hispano-América y el comercio de esclavos…*, op. cit., p. 23ss; Lapeyre, Henri: «Le trafic négrier avec l´Amérique espagnole», op. cit., pp. 285-306, y del mismo *Una familia de mercaderes: los Ruiz*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008, p. 80.

[180] Vila Vilar, Enriqueta. *Hispanoamérica y el comercio de esclavos…*, op. cit., pp. 25-26.

[181] Gil, Juan. *Arias Montano…*, op. cit., pp. 147-149.

[182] La familiaridad con Antonio Nunes Caldeira se pone de manifiesto en su testamento, en el que Tovar autoriza a éste para ir a vivir, si así lo desease, a casa de su mujer e hijos (de ésta y de su primera esposa) (cf. Gil, Juan. *Arias Montano…*, op. cit., p. 231).

[183] No obstante, desconoce el trabajo de Otte, Enrique y Ruiz-Burruecos, Conchita: «Los portugueses…», op. cit., y algunos otros en que se encuentra información relativa a la trata atlántica (cf. Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses…*, op. cit., especialmente pp. 48-50).

serenísima princesa de Portugal Juana de Austria[184], y otro homónimo vecino de Lisboa[185]. Sin pretender ahora agotar un tema inmenso y complicado[186], lo cierto es que es el vecino de Lisboa el que actúa en Sevilla, a veces incluso en nombre del tesorero de la princesa para pagar los derechos correspondientes a las licencias de esclavos conseguidas por el segundo mediante cesión (en reventa)[187]. Sin embargo, el personaje realmente relevante para la trata negrera parece haber sido el que fuera factor del Rey de Portugal en Castilla (al menos desde 1559) y tesorero de la Princesa Juana (al menos desde 1567), así como «cavaleiro da Casa Real», «fidalgo», y, más adelante, caballero y comendador de la Orden de Cristo[188]. Aunque como ha puesto de manifiesto Mateus Ventura sus actividades económicas (ligadas a la pimienta, el azúcar, etc.) son anteriores a 1556, cuando ya era rico, nos interesa aquí la firma en Amberes, en ese año, del famoso asiento por Felipe (II) que le permitía pasar a las Indias 2.000 negros[189], para cuya obtención habría sido «recomendado» por el Rey de Portugal y favorecido por el hecho de que habría prestado una fortísima suma al entonces necesitado de crédito rey de Castilla[190]. Su labor de negrero es además bidireccional, transportando a América e importando a la Península Ibérica: en 1558 habría firmado con la Corona española un contrato con el objeto de proporcionar un cargamento de 100 esclavos negros (88 varones y 12 hembras, bozales, de entre 18 y 30 años) procedentes de las islas de Cabo Verde (y también de Monicongo y Santo Tomé) para trabajar en las minas de plata de Guadalcanal; contrato que, aunque con retraso, se cumplió[191]. En 1563 habría obtenido licencia para llevar a las Indias un

[184] Juana de Austria (1537-1573), hermana de Felipe II, se casó en 1552 con su primo hermano Juan Manuel de Portugal († 1554), príncipe de Portugal, de quien nacería su hijo el futuro rey Sebastián I.

[185] Otte, Enrique y Ruiz-Burruecos, Conchita: «Los portugueses…», op. cit., p. 13, nota 63.

[186] De la abundante documentación sobre Manuel Caldeira dan cuenta Otte, Enrique y Ruiz-Burruecos, Conchita: «Los portugueses…», op. cit., p. 13, prometiendo una monografía futura sobre el personaje que, hasta donde sabemos, no llegaron a escribir.

[187] AGI: Contratación, leg. 5764, f. 72v. 2-VIII-1570. Manuel Caldera, vecino de Lisboa, en nombre de Manuel Caldera, tesorero de la serenísima Princesa de Portugal y «cesionario» de Felipe de Miranda, paga al tesorero de la Casa de la Contratación, Tello, 2.062.500 mrs. a cumplimiento de los 7.500 ducados que montaron los derechos de 250 esclavos para los que el Rey había dado licencia a Miranda; los restantes 2.000 ducados los pagó Manuel Enríquez en nombre del tesorero Caldera. Felipe de Miranda había obtenido su licencia para 250 esclavos en 1568 (cf. García Fuentes, Lutgardo: «Licencias…», op. cit., p. 31).

[188] Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses…*, op. cit., pp. 80-83.

[189] El texto del asiento ha sido publicado en Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses…*, op. cit., pp. 141-143, aunque ya lo menciona Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. I, p. 95.

[190] Los detalles en Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses…*, op. cit., pp. 80ss.

[191] Stella, Alesandro: «Negre de Sa Majeste. A propos du rôle de l´esclavage en Andalousie au siècle d´or», en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna (I).* Córdoba, 1995, pp. 617-635, especialmente pp. 619 y 627, a partir de AGS: Minas, leg. 4, doc. 1. Más detalles sobre este par-

navío aislado cargado de negros[192]. En este mismo año habría conseguido licencias para 105 esclavos, y en 1564, junto con Luis Colón, para otras 150 piezas[193]. Asimismo, y al igual que sucede con Bento Vaez, conocemos su obtención de la Corona portuguesa de licencias para sacar 2.000 negros de Cabo Verde en 1568[194]. En 1569 documentamos un envío suyo por Cabo Verde de 229 negros a América[195], aunque ya no aparece más en tales menesteres durante la década siguiente en los registros del Almojarifazgo de esclavos. Para esta época se hallaba envuelto en una serie de pleitos en la Casa de la Contratación relacionados con el uso de las licencias y la introducción ilegal de mercancías y esclavos negros en las Indias[196].

Manuel Caldeira nos interesa, al menos, por tres motivos: primero, por sus conexiones políticas con la Corte portuguesa y también castellana, y las facilidades que ello podía suponer para el negocio negrero; segundo, por el claro proceso de ascenso social que protagoniza alcanzando importantes honores, en el que sus relaciones político-cortesanas se desarrollan de modo paralelo a la práctica del comercio, la actividad financiera, la trata negrera y la conexión de los principales ámbitos económicos de la época (Amberes, Lisboa y Sevilla); y tercero, porque en él acaban confluyendo de una u otra manera los grandes negreros portugueses, poniéndose de manifiesto el hecho de que, tras nombres diversos y personas distintas, nos encontramos con un verdadero lobby negrero portugués que se ha afincado en Sevilla en los años sesenta y setenta, y que ya no dejará de ganar posiciones en la vertiente sevillana (y americana) de la trata. En efecto, Bento Vaez había sido representante de Caldera en Sevilla en 1558-1564 y sus negocios confluyeron en distintos momentos[197]. Con Antonio Gómez de Acosta tuvo pleito Caldeira «sobre ajuste de cuentas»[198]. Con el sobrino de uno de los dos Caldeira, Francisco Nunes de Beja, tuvo tratos Enrique Freire[199]. Y Francisco Nunes de Beja fue padre de Antonio Núñez Caldera (Nunes Caldeira)[200], cuya relación con el doctor Simón de Tovar ya hemos comentado. Pero es que ya antes, desde los años cincuenta, Manuel Caldeira se había asociado para el

---

ticular en Stella, Alessandro: «L´esclavage en Andalousie a l´epoque moderne», *Annales* ESC, 47 (1992), pp. 35-63.

192 Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. I, p. 95.

193 García Fuentes, Lutgardo: «Licencias…», *op. cit.,* p. 29.

194 Carreira, António. *Cabo Verde…*, op. cit., p. 131. También Latour da Veiga Pinto, Françoise: «La participation du Portugal à la traite négrière», en *La traite négrière du XV^e au XIX^e siècle*. Paris: UNESCO, 1979, p. 132.

195 AGS: CMC-I, leg. 1366-9.

196 Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses…*, op. cit., pp. 80-104.

197 Otte, Enrique y Ruiz-Burruecos, Conchita: «Los portugueses…», op. cit., p. 13; Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. I, p. 95.

198 Otte, Enrique y Ruiz-Burruecos, Conchita: «Los portugueses…», op. cit., p. 13, nota 60.

199 Ibid., p. 14.

200 Ibid., pp. 14-15.

tráfico negrero con los portugueses Diogo de Castro (del que también fuera agente Bento Vaez[201]) y Bento Roiz, algunos de los más poderosos negociantes de Lisboa con los que se relacionaba[202].

Al observar el funcionamiento financiero de estos grandes negreros portugueses, se reafirma la idea de que nos encontramos ante un grupo de individuos que, a pesar de la independencia de cada cual, es ciertamente compacto en aras de la prosperidad de su negocio. Las actividades en las que sus nombres aparecen mezclados hablan por sí solas. Baste con algunos ejemplos:

– En 1569, Manuel Enríquez, un poderoso mercader portugués cuyo radio de acción iba de Amberes al Nuevo Mundo[203], paga al tesorero de la Casa de la Contratación, Juan Gutiérrez Tello, y en nombre de Manuel Caldeira[204] (el tesorero de la Princesa Juana), 2.000 ducados a cuenta de los 7.500 que se deben satisfacer por 250 licencias de esclavos que por cédula real de 19-X-1568 había obtenido Antonio Gómez de Acosta, quien las había «cedido» a Caldeira, convertido ahora en «cesionario del capitán Antonio Gómez de Acosta»[205]; el 11 de abril de 1570, Manuel Caldera, vecino de Lisboa, y en nombre del tesorero Caldeira, pagaba a Tello los 5.500 ducados restantes[206].

– En 30 de agosto de 1570, Bento Vaez pagó al tesorero de la Casa de la Contratación 2.062.500 mrs. en nombre de Antonio Gómez de Acosta, a cumplimiento de lo que se debía pagar por los derechos de 250 esclavos para los que el Rey había dado licencia (en 19-V-1570) para pasar a las Indias[207]. Asimismo, hemos visto como Bento Vaez se abastecía de licencias comprándoselas al mismo Gómez de Acosta.

Relaciones y conflictos entre mercaderes en el triángulo Sevilla-Cabo Verde-Lisboa

Como escribimos en otro lugar, la historia de las relaciones de Sevilla con las Islas de Cabo Verde en los siglos XV-XVIII está aún por hacer, más allá de la constancia del paso por las islas de decenas de barcos procedentes de Sevilla para cargar esclavos negros[208]. Sin embargo, resulta evidente que la comunicación marítima

201 Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses…*, op. cit., pp. 96 y 101.

202 Ibid., pp. 47 y p. 77-80, 85-87.

203 Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. I, p. 96.

204 Más datos sobre este Manuel Enríquez, que representa a Manuel Caldeira, en Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses…*, op. cit., pp. 91-99.

205 AGI: Contratación, leg. 5764, f. 69r.

206 AGI: Contratación, leg. 5764, f. 72r.

207 AGI: Contratación, leg. 5764, f. 73.

208 Por supuesto P. Chaunu, Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses…*, op. cit., pp. 53ss., y Pérez García, Rafael M. y Fernández Chaves, Manuel F.: «Sevilla y la trata…», op. cit., pp. 602ss., así como los trabajos de Maria Manuel Ferraz Torrão incluidos en Albuquerque, Luis de y

debió ser muy fluida habida cuenta de los interesantes dividendos que tal relación generaba. Además, no debemos perder de vista la existencia de otro flujo de barcos que procedentes de Cabo Verde se dirigían a Sevilla con esclavos, flujo que deberemos aclarar, cuantificar y precisar en el futuro. Sin embargo, no faltan los testimonios de aquella relación en la época que ahora nos interesa, poniendo de manifiesto unas relaciones comerciales no siempre exentas de dificultades en el marco de un sistema negrero que, debido a las enormes sumas que movilizaba en sus distintas fases (compra de licencias, financiación del pago de las mismas, pagos en Cabo Verde, ventas en las Indias, retorno de beneficios desde las Indias, etc.), precisaba de una sofisticada (para la época) estructura financiera que le diera soporte. El problema de los impagos hubo de estar a la orden del día.

María Muñoz, vecina de Triana, actuaba en el mundo de los negocios en nombre de su marido, Cristóbal Muñoz, estante en las Indias, en virtud de un poder que éste le había dado en Sanlúcar de Barrameda en 1559. En 1570 María dio poder a Francisco Quixada, otro vecino de Triana que iba a embarcarse para las Indias, para que a su paso por Santiago de Cabo Verde pudiese cobrar a Nicolás Fernández, vecino de la isla, una esclava con una *«negrita»* hija suya que su marido había dado a éste para que le entregase en Sevilla, cosa que no hizo. Asimismo, el poder de María Muñoz facultaba a Quixada para que pudiese cobrar de cualquier persona o institución «todos los esclavos y esclavas y otras cosas qualesquiera que al dicho mi marido le deven o devieren en la dicha ciudad de Santiago de Cabo Verde y en otras qualesquier partes o lugares»[209].

El problema de Juan Rodríguez de Cabo Verde y su hijo Pedro Rodríguez debió ser mayor. En noviembre de 1568, Pedro, que se presenta como vecino de Sevilla «estante e residente en la ysla de Santiago de Cabo Verde», acude al doctor Sancho de Peralta, teniente de Asistente de Sevilla, para solicitar la traducción del portugués al castellano de una escritura notarial. Por ésta, fechada a 27 de julio de 1568 en la ciudad de la Ribera Grande de la isla de Santiago de Cabo Verde, su padre Juan Rodríguez de Cabo Verde, «morador y residente» en la isla y vecino que decía ser de Sevilla, constituía como sus procuradores a su hijo Pedro, a Juan Bautista de Almagro y a Bernaldino de Andino, vecinos de Sevilla, para que pudiesen pleitear en Lisboa o en Sevilla, o donde fuera necesario, y pedir a los señores de la Casa de la Contratación cualquier partida de oro, plata o maravedíes o mercaderías en pago por las cantidades debidas a él por distintos particulares (Gregorio de Villegas, Antonio Díaz, Pedro Pardo y Hernando de Bolaños) que le habían comprado a crédito esclavos en Cabo Verde. Cuando Juan Rodríguez quiso cobrar las letras que le habían dado, no se las

---

Madeira Santos, Maria Emilia (coords.): *História Geral de Cabo Verde.* Lisboa y Praia: IICT y Instituto Nacional de Investigaçâo Cultural, 2001, 2ª. ed., vol. I, pp. 237-345, y vol. II, pp. 17-123.

209 AHPSe: leg. 5972, f. 740v-741v. Sevilla, 7-X-1570.

aceptaron ni pagaron. También les daba poder para cobrar sus deudas a Diego Felipe de Arce, Francisco Rebollo, Gaspar de Astudillo, Gonzalo y Gaspar Jorge[210]. Una lista de deudores y morosos que apunta en la dirección de la relación de los cargadores de la Carrera de Indias con Cabo Verde, y recuerda a algunos negreros como Bernardino (o Bernardo) de Andino, del que conocemos tres envíos de esclavos a las Indias por Cabo Verde (50 piezas en 1569, 30 en 1572, y 20 en 1574), o el maestre de nao Francisco Rebollo que carga esclavos en las islas en 1572 y aprovecha para negociar con dos piezas[211]. La cuestión del cobro no hubo de irle muy bien a Pedro Rodríguez ni a su hermano Agustín Rodríguez, pues en 1570 se encontraban en serias dificultades económicas: el 30 de agosto los documentamos como «estudiantes residentes en esta cibdad naturales que somos desta cibdad de Sevilla» diciendo que su padre había muerto en Cabo Verde hacía ocho o diez meses, y que ellos habían vivido y vivían en casa del clérigo presbítero y bachiller Andrés de Ribera «en cuya casa avemos sido vuestros pupilos e nos aveis dado estudio e alimentos y lo necesario»; la cuenta ascendía a 87 ducados, y ante la falta de otros bienes o dineros con que pagarla, le entregaban su esclavo negro Gregorio, de 18 años[212]. Arruinados por las deudas sin cobrar correspondientes al negocio negrero, estos hijos de portugués habían acabado naturalizados en Sevilla.

Conclusiones

En la Sevilla de la primera parte del reinado de Felipe II se ha formado un *lobby* luso, residente fundamentalmente en la collación de San Salvador, dedicado al comercio negrero y que dispone de un importante capital. Es evidente que es heredero de una época anterior en que los portugueses ya se habían hecho con el control de Sevilla en lo referente al comercio negrero, si bien las relaciones entre los negreros y las redes del periodo anterior con el de 1560-1580 todavía se han de precisar. De este modo quedaba Sevilla inmersa en un densísimo entramado de redes comerciales esclavistas tejido desde Lisboa y el Algarbe, y que enmarcaba también el territorio existente entre ambas metrópolis. Al mismo tiempo, Sevilla es un centro que absorbe esclavos, y que, en virtud de radicar en ella la sede del monopolio con las Indias, se convierte en interesante y necesario para los capitalistas portugueses, que se asientan en ella con el objeto de exprimir las posibilidades que ofrece, así como para

[210] AHPSe: leg. 7760, f. 268v-271r. No deja de ser significativo que entre los testigos que se hallan presentes a la firma del documento notarial en Cabo Verde se encuentra Juan Bocano, portugués, «vecino que dixo ser de Sevilla». Gonzalo y Gaspar Jorge son dos de los mercaderes que más licencias de esclavos consiguen entre 1545-1550 (cf. Mateus Ventura, Maria da Graça A. *Negreiros portugueses*…, op. cit., pp. 68, 126-127).

[211] AGS: CMC-I, leg. 1365-10, y 1366-9.

[212] AHPSe: leg. 122, f. 1304r-1305r. Sevilla, 30-VIII-1570.

beneficiarse de la cercanía del aparato político encargado de fiscalizar el comercio americano. Los portugueses se integran en Sevilla en el sistema mercantil generado al calor de América, participando de lleno en la Carrera de Indias[213], y asociando al entorno de la misma el mecanismo negrero luso-atlántico que previamente les ha proporcionado capitales.

El empleo masivo de la documentación notarial nos permite dibujar el mapa de las relaciones y las rutas comerciales, así como el de las relaciones de fuerza, pero muestra con menor claridad el volumen completo del negocio esclavista, sobre todo el de carácter netamente peninsular. La documentación del Almojarifazgo de esclavos, conservada en Simancas, y la de las licencias para cargar esclavos, del Archivo General de Indias, nos permite acercarnos al tráfico atlántico. El cruce de todas estas fuentes nos adentra en un fenómeno económico de enorme trascendencia histórica y del que todavía quedan muchos aspectos por conocer.

En este trabajo hemos pretendido fundamentalmente sacar a la luz los nombres de los mercaderes portugueses y las líneas fuertes de la presencia comecial portuguesa, ligada al tráfico esclavista, en Sevilla. Una información básica que podrá mostrar todo su valor cuando se cruce con la procedente de los archivos portugueses, onubenses y extremeños. De este modo, se podrá dibujar con mayor precisión el mapa general del tráfico esclavista, así como determinar los rendimientos económicos del negocio y su distribución en la sociedad.

213 Lorenzo Sanz, Eufemio. *Comercio…*, op. cit., vol. I, pp. 93-102.

Capítulo Segundo

La introducción de los negros por la frontera extremeña y su distribución posterior

Rocío Periáñez Gómez
Universidad de Extremadura

Dentro de las formas de abastecimiento de esclavos en la Península Ibérica a lo largo de la Edad Moderna —la guerra, el comercio, el nacimiento de esclava—, el comercio esclavista constituyó el principal medio de provisión de esclavos, especialmente en lo que se refiere a los de color negro.

Aunque los esclavos negroafricanos eran introducidos ya desde tiempos medievales mediante el comercio desarrollado a través del Sahara[1], comenzaron a llegar masivamente a partir de los descubrimientos que castellanos y portugueses fueron realizando por la fachada atlántica africana. Ello se tradujo en la revitalización del fenómeno esclavista, al mismo tiempo que la nueva fuente de aprovisionamiento explotada, el África Negra, supuso un marcado protagonismo en los mercados del esclavo negro frente al tradicional cautivo musulmán[2].

Este comercio era controlado, en gran medida, por el Reino de Portugal, que tras la firma de los tratados de Alcaçovas (1478) y Tordesillas (1494), prácticamente monopolizaba la importación de negros que se traían desde sus numerosas factorías africanas, especialmente desde São Tomé y Príncipe, San Jorge da Mina y San Yago (Cabo Verde), los más importantes depósitos lusos en África[3]. Por tanto, los portugueses eran quienes dominaban la red de distribución de negros en la Península Ibérica, por lo que era habitual encontrar intermediarios lusitanos en los principales mercados españoles[4].

[1] Martín Casares, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI.* Granada: Universidad de Granada, 2000, pp. 141-142.

[2] Cortés López, José Luis. *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI.* Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989.

[3] Franco Silva, Alfonso. *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media.* Sevilla: Diputación Provincial, 1979, p. 68.

[4] Cortés López, José Luis. *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*. Op. cit., pp. 45-46.

Pasos fronterizos y tráfico de esclavos

En este sentido, Extremadura, espacio que comparte una extensa frontera con el reino portugués, fue lugar de introducción de numerosa mercancía esclava, ya que por su ubicación geográfica constituía el paso natural que los portugueses debían seguir para encaminarse hacia otros importantes mercados peninsulares como Madrid y, sobre todo, Sevilla. El tránsito de esclavos por la frontera hispano-lusa está documentado desde fechas tempranas. Así, entre las distintas informaciones recogidas en la visita que la Orden de Alcántara hizo a la villa de Gata, población de la Alta Extremadura, en 1538, se señala el arancel correspondiente al portazgo —que pertenecía a la Mesa Maestral— especificándose que «de los negros que pasaren de portalgo para Castilla e se vendieren, doze mrs. de cada negro o negra»[5].

Del mismo modo, la información sobre el pago del llamado impuesto de aduana nos sirve también como indicio de este tráfico transfronterizo. El traslado de mercancías de un lado a otro de la frontera estaba muy vigilado, sobre todo el de los productos estancados, lo cual no era óbice para el desarrollo del contrabando. En los intentos de la Corona por controlar este tráfico se habían instalado, desde la Edad Media[6], una serie de puertos secos que jalonaban la frontera entre Castilla y Portugal, que fueron ampliándose a lo largo del tiempo. Los ubicados en el territorio extremeño durante los siglos XVI al XVIII se encontraban en las localidades de Valverde del Fresno, Coria, Zarza la Mayor, Alcántara, Brozas, Herrera de Alcántara, Santiago de Carbajo, Valencia de Alcántara, San Vicente, Alburquerque, La Codosera, Villar del Rey, Badajoz, Valverde de Leganés, Almendral, Cheles, Alconchel, Barcarrota, Villanueva del Fresno, Higuera de Vargas, Valencia del Mombuey y Oliva de la Frontera; los once primeros, situados más al norte, pertenecían al distrito de Castilla y los restantes, ubicados en el sur, al distrito de Andalucía[7].

En esos puestos fronterizos se tenían que pagar los impuestos por el paso de mercancías de un reino a otro, que desde 1559 se habían fijado en un 10% del valor de dichas mercancías[8]. Entre los productos que se importaban de Portugal se encontraban los esclavos, cuyo paso por la frontera exigía que fueran registrados y se abo-

[5] Cotano Olivera, Fátima: «Gata en la Baja Edad Media. Estructura municipal y actividades económicas», *Revista de Estudios Extremeños*, LX, nº II (2004), p. 564.

[6] Según los medievalistas, fue Alfonso X el monarca que decidió fijar los lugares fronterizos desde donde se debía ejercer el control y vigilancia de las mercancías que pasaban de uno a otro lado de la raya. Melón Jiménez, Miguel Ángel. *Hacienda, comercio y contrabando en la frontera con Portugal (siglos XV-XVIII).* Cáceres: Cicon Ediciones, 1999, p. 37.

[7] Ibid., p. 287.

[8] Ibid., pp. 45-46. En 1580, tras la incorporación de Portugal a la Monarquía Hispánica, se suprimieron los puertos secos y los derechos que se cobraban en ellos facilitando el libre tránsito de comercio a través de la frontera, pero en 1592 se restableció el pago de los aranceles, ocasionando un gran descontento por la adopción de dicha medida. Ibid., pp. 53-54.

nasen por ellos los derechos correspondientes. A través de lo contenido en algunos documentos, hemos podido conocer que la cantidad que se pagaba por cada esclavo oscilaba entre los 75 y los 110 reales. En 1615, Antonio Enríquez, vecino de Fundão en Portugal, se obligaba a pagar a Marcos Sánchez Monsanto, recaudador de los puertos secos entre Castilla y Portugal, 150 reales de la moneda corriente en Castilla en razón de dos esclavas que había pasado entre ambos reinos, *«a setenta y çinco reales cada pieza»*[9]. En 1638, las cantidades se habían incrementado, pues Simón Álvares y Pedro López, vecinos de Olivenza, se obligaron a pagar 735 reales por las siete esclavas que el lisboeta Francisco de Piamonte había pasado por el puerto de Almendral, en razón de 105 reales cada una[10].

Sin embargo, se estaba exento de pagar el impuesto si se declaraba que el esclavo que se traía desde Portugal era para el servicio personal, y no para venderlo, y el propietario se comprometía a volverlo a pasar por la frontera en un determinado plazo. Así lo hizo Antonio Mendes, vecino de Évora, en Portugal, que pasó por la aduana de Badajoz acompañado de un esclavo mulato de 20 años llamado Antonio Portocarrero en 1626. En la escritura realizada ante notario se señala «que lo trae del dicho reyno de Portugal y pasa a la villa de Madrid para su servicio y le bolverá por esta ciudad y puerto della a el dicho reyno de Portugal dentro de noventa días que corren y se quenta desde oy dicho día, y si no lo bolviere dentro del dicho término, pagará a su majestad y a Marcos Sánchez Monsanto, recaudador mayor de los puertos de entre Castilla y Portugal, o a quien su poder ubiere o por ellos uviere de aver, diez ducados en reales que son los derechos que conforme al arancel»[11].

Lo que no podemos saber es si este propietario u otros que hicieron escrituras semejantes cumplieron con el compromiso establecido, pues los recursos para eludir el pago del impuesto fueron variados. Por ejemplo, el cabildo de la catedral de Badajoz y el recaudador de la renta de los puertos de Portugal se enfrentaron en un pleito datado en 1598. Los eclesiásticos alegaban que por provisión real estaban exentos de pagar derechos en las aduanas entre Castilla y Portugal «de los esclavos y esclavas y otras cosas que compraren en Portugal» siempre que fueran para servicio de sus casas, mientras que el administrador de las aduanas y el recaudador consideraban que el pago de impuestos por la entrada de mercancías desde Portugal debía recaer sobre todas las personas por igual, fueran eclesiásticos o no; de ahí que ambas partes enfrentadas apelaran al rey para que resolviese la cuestión[12]. Los que no podían recurrir a exenciones derivadas de sus privilegios optaban por otras vías, como no

[9] Archivo Histórico Provincial de Badajoz (en adelante AHPB): Protocolos notariales, leg. 1044, s. f., (27-2-1615).

[10] AHPB: Protocolos notariales, leg. 1055, s. f., (23-6-1638).

[11] AHPB: Protocolos notariales, leg. 254, f. 154.

[12] Archivo General de Simancas: Hacienda, leg. 676, (8-6-1598).

registrar la mercancía. Es lo que se desprende de la venta de un esclavo que se hizo en Cáceres en 1616, pues en la escritura se aclara que se vende «por mando del señor licenciado Juan Navarro Gómez, alcalde mayor desta villa, por averse hallado en ella por averle sacado don Francisco Pimentel y Texeda del Reyno de Portugal sin rexistro, porque hizo denunçiación Bernabé de Pernia, alguacil del campo desta jurisdicción y aviéndose seguido, se sentençió por perdido el dicho Francisco esclavo»[13]. Algunos años antes, en 1570, Hernán González, vecino de Ceclavín, que se ganaba la vida con su oficio de zapatero el cual complementaba con «yr y benir a Portugal e traer e llevar mercadurías», fue denunciado por introducir en Castilla dos negras, siete burros, una carga de azúcar y otras cosas, «syn venir a la casa del aduana ny pagar los derechos a su magestad como era obligado» en la aduana de Alcántara; aunque el acusado alegaba en su descargo que sí los había pagado, pero en la aduana de Valencia de Alcántara[14].

No obstante, a partir de los datos de los que disponemos es difícil valorar en su justa medida hasta dónde alcanzó el tráfico ilegal de esclavos pasados desde tierras lusas evitando los controles aduaneros. Lo cierto es que, a partir de 1670 aproximadamente, es decir, tras la Guerra de Restauración portuguesa, se suele consignar en las escrituras de venta el paso fronterizo donde se ha registrado al esclavo procedente de Portugal. Así, en Llerena, en 1678, Juan de Torres, vecino de Vila Viçiosa en Portugal vendió una esclava «la qual se entró en estos Reynos y pasó por el aduana de la Higuera de Bargas»[15]. En Cáceres, cuando Jerónimo Jabierre de Murillo traspasó en 1686 a don Juan de Carvajal y Sande, Conde de la Enjarada, un esclavo llamado Ventura, señaló «que es mío propio y lo huve y compré en la ciudad de Lisboa, Reino de Portugal, de Manuel Jorje de Acosta, vecino de ella, cuia venta y otro recados de aver pagado los derechos de aduana assí en el Reino de Portugal como en este de Castilla entregó a dicho señor conde»[16]. Las ventas escrituradas en Zafra hacen mención, entre otros lugares de entrada a Badajoz, Valverde de Leganés, Cheles, Alconchel, Barcarrota, Alburquerque, Montijo, etc.[17]. La interpretación que damos a la inclusión

[13] Archivo Histórico Provincial de Cáceres (en adelante AHPC): Protocolos notariales, leg. 4150, s. f., (17-9-1616).

[14] Archivo Histórico Nacional (Archivo Histórico de Toledo): Orden Militar de Alcántara, leg. 26159, (1570-1571).

[15] Archivo Histórico Municipal de Llerena: Protocolos notariales, leg. 140, fs. 414-415.

[16] AHPC: Protocolos notariales, leg. 3535, fs. 164-165.

[17] Por citar algunos ejemplos, el mercader Juan Vázquez señaló en la venta que hizo en 1681 de su esclava tinta Vicencia, que había sido «comprada en Portugal y aduanada en Cheles», donde la había registrado el licenciado Juan Armiño, su cuñado. Archivo Histórico Municipal de Zafra (en adelante AHMZ): Andrés Flores, 1681-1, fs. 118-119; la negra Luisa, comprada en Portugal, fue aduanada en Barcarrota en 1677 (AHMZ: Andrés Flores, 1677-1, fs. 523-524); y Andrea, fue comprada en Lisboa y aduanada en Valverde en 1676 (AHMZ: Andrés Flores, 1676-2, fs. 598-599).

de esta información es la existencia de un reforzamiento de la vigilancia en el paso de mercancías entre uno y otro reino que obligaría a los propietarios a disponer de pruebas fehacientes de que el esclavo había pasado los controles exigidos.

El mercado esclavista de Zafra, un ejemplo representativo

A partir de lo expuesto hasta ahora, se puede deducir que existían distintas formas de aprovisionarse de esclavos desde Portugal. Algunos compradores, dada la proximidad, acudían directamente a tierras portuguesas para adquirir los esclavos tal y como manifiestan en ventas posteriores[18]; otros los adquirían a particulares portugueses o mercaderes especializados en el tráfico esclavista, ya fueran portugueses, extremeños o andaluces, que se abastecían en Portugal de los esclavos recién desembarcados en los puertos de arribada de los barcos procedentes de las factorías africanas, y que luego los vendían en territorio castellano. Es posible constatar el paso de estos vendedores en distintas ciudades y villas de Extremadura como Cáceres, Trujillo, Jerez de los Caballeros, Llerena, etc., pero con objeto de valorar la importancia del tráfico de esclavos transfronterizo vamos a centrarnos en el comercio que tuvo lugar en Zafra, población que constituyó a lo largo de la Edad Moderna el principal mercado esclavista extremeño.

Zafra, villa situada en el sudoeste de Extremadura, pertenecía al señorío de los duques de Feria y contaba desde la Edad Media con dos importantes ferias anuales —la de San Juan, celebrada en el mes de junio, y la de San Miguel, en septiembre— que la convertían en un centro comercial de importancia[19]. Así, a lo largo del año, pero en particular en dichas ferias, Zafra era un punto de reunión para la celebración de negocios y de intercambio de todo tipo de productos. En dicha oferta mercantil no faltaron los esclavos, entre los que destacaban los negros, tal y como ponía de relieve el holandés Enrique Cock en la descripción que hizo del comercio desarrollado en las ferias de la villa: «…en las fiestas del Príncipe Angélico y de San Juan Bautista te solazas y alegras con tus ferias de todos los años; numerosos esclavos etíopes se venden en ellas…»[20].

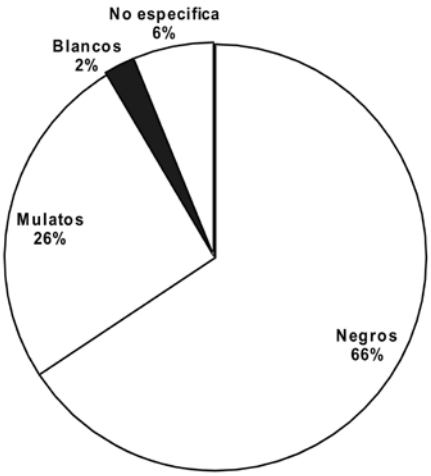
[18] Así lo declaraba el cacereño don Fernando de Aldana, caballero de la orden de Alcántara, cuando vendió en 1679 al señor don Antonio Paniagua, maestre de campo de la Provincia de Extremadura, un esclavo negro tinto de 20 años llamado Félix explicando que lo habían comprado en su nombre en la ciudad de Lisboa (AHPC: Protocolos notariales, leg. 4164, fs. 299-300). Y el corregidor de Jerez de los Caballeros don Juan Cortés Ilmán cuando procedió en 1671 a la venta de Francisco, negro de 16 años, que había adquirido en Oporto (AHPB: Protocolos notariales, leg. 2280, f. 44).

[19] Instituidas por Enrique III en 1395 y por Juan II en 1453. Mazo Romero, Fernando. *El condado de Feria (1394-1505)*. Badajoz: Institución cultural Pedro de Valencia, Diputación de Badajoz, 1980, p. 529.

[20] García Gutiérrez, Juan. *Zafra y los demás pueblos del Ducado de Feria, celebrados por Enrique Cock (siglo XVI)*. Zafra: Centro de Estudios del Estado de Feria, 2006, p. 35.

Más objetivos que este apunte literario son los datos que nos proporcionan las escrituras de compra y venta, y poderes para vender esclavos realizadas ante los escribanos de Zafra a lo largo de la Edad Moderna, en los que se constata que la inmensa mayoría de los esclavos vendidos eran de origen subsahariano o descendientes directos de población de dicha procedencia. Tal y como se puede apreciar en el gráfico I, más de la mitad de los esclavos vendidos en la villa —estamos hablando de un volumen de unos 1.500 esclavos que pasaron por el mercado entre 1564 y 1755—, en concreto el 66%, era de color negro, a los que seguían en importancia, según el número de ventas, los mulatos —con un 26%—, y en un porcentaje minoritario se situaban los blancos[21].

GRÁFICO I: *El color de la piel de los esclavos vendidos en Zafra (siglos XVI-XVIII)*



Fuente: *Escrituras de compra-venta y poderes para vender esclavos de Zafra. Protocolos notariales de Zafra. Elaboración propia*.

Al margen de la información sobre el color de la piel, en muy pocas ocasiones se nos ofrecen datos precisos que nos permitan identificar los lugares concretos de origen de estos esclavos. No obstante, en los contados casos en los que se hace, confirman dicha procedencia africana. Así se especificaba que Andresa, vendida en 1574 por mercader de esclavos Luis Gómez, vecino de Almeida en el Reino de Portugal, e Isabel, traspasada por el portugués Hernando González, vecino de Olivenza en 1587,

[21] En cuanto a los que no se especifica el color podemos pensar que se trate de esclavos negros, dada la asimilación que en la época se hacía entre las personas de ese color y la esclavitud, así como el predominio de los negros en dicho mercado; sin embargo, no contamos con otros datos para confirmar dicha idea.

habían sido traídas desde Angola[22]; y Juana, vendida en la villa en 1588, era natural de Cabo Verde[23].

Otro elemento empleado en los documentos que nos permite confirmar el origen africano es la inclusión, en determinadas escrituras de compra-venta, del término «bozal» que, además de aplicarse a la caballería cerril, no domada, en el caso de los esclavos hacía referencia al desconocimiento que éstos tenían de la lengua y costumbres castellanas o portuguesas. Así sucede, por ejemplo, con Ana, esclava prieta atezada de 15 años, traspasada en 1574 por el mercader de esclavos lisboeta Gaspar Pedroso; o con Francisco, negro de 17 años, vendido en 1588 por Domingo Felipe, vecino de Évora en Portugal[24].

La evolución del mercado de esclavos de Zafra (siglos XVI-XVIII)

La amplia presencia de esclavos negros se explica fácilmente, como ya hemos indicado, por la proximidad a la fuente de aprovisionamiento principal de este mercado, el Reino de Portugal, y desde luego, por la afluencia de portugueses a las ferias que se celebraban en Zafra, como analizaremos a continuación. Pero antes, creemos de interés observar la evolución del mercado esclavista de Zafra, reconstruida a partir de la información proporcionada por las escrituras de venta y poderes para vender esclavos que se realizaron en la villa durante los siglos XVI al XVIII. Dicha evolución nos permite observar los ritmos y el volumen de la introducción de esclavos desde Portugal.

Iniciamos nuestro análisis en el año de 1564, fecha de los primeros protocolos que se conservan en Zafra, hasta la década de los cuarenta del setecientos, cuando se registran las últimas transacciones con esclavos de las que tenemos noticia en la villa. La ausencia de protocolos anteriores a 1564 nos impide valorar cómo se desarrolló la actividad esclavista previamente, aunque la información proporcionada por otras fuentes, como son los registros parroquiales, hace suponer que ya desde la década de los años treinta del quinientos constituía un negocio floreciente. Así, el estudio demográfico realizado por Fernando Cortés sobre la población de Zafra en los siglos XVI y XVII muestra que el mayor número bautismos de esclavos se produjo entre 1534 y 1580, periodo en el que los esclavos supusieron el 8,22% sobre el total de los bautizados[25], hecho que indudablemente está vinculado a un intenso tráfico comercial de mercancía humana.

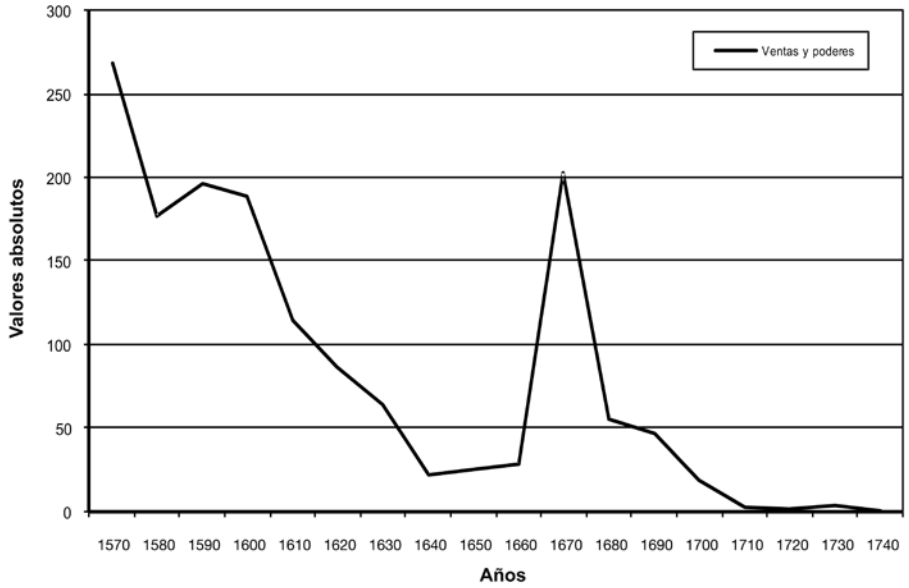
[22] AHMZ: Fernando de León, 1574, f. 853 y Rodrigo de Paz Tinoco, 1587-2, fs. 560-561.

[23] AHMZ: Rodrigo de Paz Tinoco, 1588-1, f. 757.

[24] AHMZ: Fernando de León, 1574, fs. 825-826 y Rodrigo de Paz Tinoco, 1588-1, fs.26-27.

[25] Cortés Cortés, Fernando. *La población de Zafra en los siglos XVI y XVI.* Badajoz: Institución cultural Pedro de Valencia, Diputación de Badajoz, 1983, p. 129.

GRÁFICO II: *La evolución del mercado de esclavos en Zafra durante la Edad Moderna*



Fuente: *Escrituras de compra-venta y poderes para vender esclavos. Protocolos notariales de Zafra. Elaboración propia.*

El auge del comercio de esclavos en la villa, como nos revelan los documentos notariales, se extendió desde el siglo XVI hasta las primeras décadas del siglo XVII, a pesar del descenso progresivo del número de ventas que se puede apreciar. Podemos relacionar la disminución del tráfico de esclavos desde los años ochenta del quinientos con factores coyunturales, como la crisis que comenzaba a manifestarse en la economía castellana y que, desde luego, afectaría al comercio de un producto de lujo como eran los esclavos. Por otra parte, la anexión de Portugal a la Monarquía hispánica en 1580, si bien indudablemente contribuyó a facilitar las relaciones comerciales entre los reinos peninsulares, tuvo como consecuencia, en lo que respecta a la trata, el desvío de la mercancía, o de gran parte de ella, hacia las colonias americanas, donde la demanda era creciente[26]. Zafra dejó de ser un lugar de referencia para

[26] OTTE, Enrique y RUIZ BURRUECOS, Conchita: «Los portugueses en la trata de esclavos negros de las postrimerías del siglo XVI», *Moneda y Crédito*, nº 85 (1963), pp. 3-40; VILA VILAR, Enriqueta.: «La sublevación de Portugal y la Trata de negros», *Ibero-Amerikanisches Archiv*, N.F., Jg 2, H.3 (1976), pp. 171-192.

los portugueses, que podían acceder con libertad a otros mercados, disminuyendo así su afluencia[27].

Además, en la década de los treinta del siglo XVII es apreciable el descenso del volumen de operaciones, motivado en gran medida por la situación crítica que se vive en Extremadura, pero quizás también por la coyuntura política del momento. Las factorías portuguesas, al igual que otros puntos del Imperio, se encontraban en permanente amenaza por los ataques de otros estados europeos, como Holanda o Inglaterra. Hugh Thomas señala que, entre 1623 y 1637, los holandeses obtuvieron 2.336 esclavos de los buques que sus capitanes capturaban en la guerra con Portugal[28]. Esta presión incidiría en las dificultades de los portugueses para abastecer tanto la demanda peninsular como la americana.

No obstante, la reducción más drástica de las transacciones se enmarcó en un periodo muy concreto, el comprendido entre 1640 y 1670, coincidiendo con los años de la Guerra de Restauración portuguesa. Durante estos años, el clima bélico que se instaló en territorio extremeño —principal escenario de la contienda[29]— supuso un serio obstáculo para las transacciones comerciales, y más aún para el tráfico esclavista. Pero, sobre todo, la guerra significó para Extremadura la pérdida del principal abastecedor de esta mercancía, como se aprecia en la práctica suspensión de las transacciones. En realidad las únicas aportaciones que vienen de fuera proceden del mismo conflicto bélico, es decir, fueron esclavos vendidos por militares que los habían obtenido en Portugal como botín de guerra[30].

[27] No obstante, debemos considerar también que la información sobre las primeras décadas del siglo XVII no presenta el mismo nivel de conservación que el de los años precedentes, dado el menor número de protocolos notariales conservados, con lo que los resultados obtenidos para ese periodo estarán mediatizados por las fuentes.

[28] Thomas, Hugh. *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. Barcelona: Planeta, 1998, p.168.

[29] Valladares, Rafael. *Portugal y la Monarquía Hispánica: 1580-1668*. Madrid: Arco Libros, 2000; Testón Núñez, Isabel; Sánchez Rubio, Carlos y Sánchez Rubio, Rocío. *Planos, Guerra y Frontera. La Raya Luso-Extremeña en el Archivo Militar de Estocolmo.* Mérida: Gabinete de Iniciativas Transfronterizas, 2003; Rodríguez Sánchez, Ángel: «Guerra, miseria y corrupción en Extremadura, 1640-1668», en *Estudios dedicados a Carlos Callejo Serrano.* Cáceres: Excelentísima Diputación Provincial, Servicios Culturales, 1979, pp. 605-625.

[30] Ejemplo de estas ventas, localizadas en numerosas poblaciones extremeñas, especialmente las fronterizas, y realizadas por soldados pero también por personas de más alto rango, puede ser el traspaso en 1662 por parte del capitán Luis Brignola, mayordomo del duque de San Germán, en nombre de éste, al doctor don Antonio de Orea y Medina, capellán de honor de don Juan de Austria y administrador de sus rentas en el arzobispado de Sevilla, de cuatro esclavas: las hermanas mulatas María de Andrada y Juana de Silvera, junto a Francisca de Vera, que estaba embarazada, y la negra Francisca Franca. Según reza la escritura «se las vende por tales esclavas cauptivas sujetas a servidumbre avidas en buena guerra de la en que está ocupado su excelencia (el) dicho señor Duque de San Germán en servicio de su majestad en la

Así pues, el comercio esclavista en Zafra durante ese periodo se mantuvo básicamente de las ventas y reventas de esclavos nacidos en Extremadura o que ya llevaban tiempo en territorio extremeño o castellano. Este es el caso de Catalina, esclava atezada de 26 años, vendida en 1649 a un vecino de Zafra por el licenciado Cristóbal Ramírez Solórzano, vecino de Fregenal de la Sierra, de la que decía que la había obtenido en dote al casarse con doña María de Escobar, es decir, que llevaba tiempo en posesión de la familia[31]; o el caso de Antonia, esclava mulata de 24 años que, en el breve plazo de dos meses, fue traspasada, junto con su hijo de tres años, en dos ocasiones. La primera, el 10 de julio de 1660, por su propietario don Juan de Mendoza, vecino de Azuaya, a Pedro Díaz, vecino de Zafra; la segunda, el 7 de septiembre del mismo año por éste último a otro vecino de Zafra[32].

Finalizado el conflicto bélico, el mercado de esclavos en la villa experimentó cierta recuperación, especialmente en las décadas siguientes a la firma de la paz con Portugal, pudiéndose encontrar transacciones hasta bien entrado el siglo XVIII. Pero el número de ventas fue disminuyendo considerablemente, debido a la decadencia experimentada por la esclavitud peninsular como consecuencia, por una parte, de las dificultades de abastecimiento, pero también por cierto cambio de mentalidad que llevó a la posterior aparición de las ideas aboliconistas.

Como se puede apreciar, la evolución del tráfico esclavista en Zafra estuvo estrechamente unida a los acontecimientos históricos que marcaron las relaciones mantenidas con el vecino reino portugués, que constituyó el principal abastecedor de esclavos.

Vendedores y compradores de esclavos en Zafra

Una vez analizada la evolución del mercado esclavista en Zafra, es preciso considerar a los participantes en este comercio, los vendedores y compradores, puesto que en base a su procedencia podemos reconstruir la proyección alcanzada por el tráfico de esclavos que se realizaba en la villa.

Entre los vendedores destacan tres grupos: el representado por los vecinos de la villa, el de los extremeños y el de los portugueses.

---

conquista del Reyno de Portugal en estas fronteras de Extremadura», montando la venta un total de 13.500 reales. AHPB: Protocolos notariales, leg. 232, fs. 437-438.

31 AHMZ: Juan Bautista Ochoa, 1649, fs. 464-466.

32 AHMZ: Juan Bautista Ochoa, 1660-2, f. 380 y f. 444.

CUADRO I: *Procedencia de compradores y vendedores de esclavos en Zafra (siglos XVI-XVIII)*

Procedencia	Vendedores		Compradores	
	Número	%	Número	%
Zafra	289	30,3	339	33,7
Extremadura	387	40,6	220	21,8
Andalucía	56	5,9	366	36,4
Portugal	193	20,3	3	0,3
Otros	8	0,8	53	5,3
No especifica	20	2,1	25	2,5
TOTAL	953	100	1006	100

Fuente: *Escrituras de compra-venta y poderes para vender esclavos de Zafra. Protocolos notariales de Zafra. Elaboración propia.*

En cuanto a los vecinos de la villa que actúan en el mercado esclavista hay que señalar que algunos de ellos eran verdaderos especialistas en la trata. Hemos constatado la presencia de comerciantes procedentes de Zafra actuando como vendedores de esclavos en diversas poblaciones andaluzas como Granada, Sevilla, Córdoba o Jaén[33]. Dentro de este colectivo de profesionales encontramos a numerosos portugueses «de nación», aunque con residencia permanente en Zafra. Es posible que se tratase de factores o intermediarios entre proveedores lusos y una variada clientela, entre la que se hallan comerciantes andaluces. La labor de intermediarios se confirma, en algunos casos, por la existencia de un poder para desempeñar ese papel, como sucedió con Hernán Gómez de Gata, vecino de Lisboa, quien en 1568 otorgó un poder a su hermano Francisco Rodríguez de Gata, vecino de Zafra, para que en su nombre «podáis vender y vendáis cualesquier esclabos o esclabas a la persona o personas y de la parte y lugar y por el presçio o presçios de unas y otras cosas que bien visto os fuere…»[34].

[33] MARTÍN CASARES, Aurelia. *La esclavitud en la Granada…* Op. cit., p. 168 y pp. 263-264; FRANCO SILVA, Alfonso. *La esclavitud en Sevilla…* Op. cit., p. 84 y pp. 383-387; ARANDA DONCEL, Juan: «La esclavitud en Córdoba durante los siglos XVI y XVII», en *Córdoba: Apuntes para su historia*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1981, p. 159; LÓPEZ MOLINA, Manuel: «Documentos sobre la esclavitud en Jaén en las décadas de 1550-1580», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, nº 183 (2003), pp. 419-421.

[34] AHMZ: Rodrigo de Paz Tinoco, 1568, f. 60.

Entre los portugueses avecindados en Zafra que intervinieron activamente en el comercio de esclavos encontramos a Hernán Sánchez, uno de los mayores negociantes de esclavos de la villa a tenor de la documentación que se conserva. La actividad de este personaje se concentra en el periodo comprendido entre los años 1587 y 1607, y entre sus clientes más destacados había andaluces de muy variadas procedencias (Sevilla, Granada, Morón, La Algaba, etc.[35]). También despuntaron en este comercio los hermanos Joan Méndez[36] y Francisco Báez[37], que solían trabajar por separado, aunque alguna vez los hemos hallado vendiendo esclavos conjuntamente[38]. No sabemos si todos operaban por su cuenta o eran agentes de otros comerciantes, pero su presencia no deja de ser muestra de la envergadura de este negocio en Zafra.

Tras los vendedores naturales o avecindados en Zafra, siguen en importancia los de origen extremeño, cuya procedencia es muy variada, si bien predominan los de la zona meridional de la región, especialmente de localidades próximas a Zafra (Fuente de Cantos, Jerez de los Caballeros, Puebla de Sancho Pérez, Llerena, etc.); pero también de poblaciones de cierta entidad del norte de Extremadura como Alcántara, Plasencia, Trujillo o Cáceres, evidencia de la atracción que las ferias de Zafra suponían en la compra-venta de esclavos[39]. Pero sobre todo hay que subrayar la notable presencia de vendedores procedentes de villas fronterizas con Portugal donde están instalados los puertos aduaneros, como Alburquerque, Alconchel, Valencia de Alcántara, Valverde de Leganés, Almendral, Barcarrota, Cheles, Oliva, etc. Al igual que sucedía en Zafra, en muchos casos estos tratantes eran de origen portugués, pese a estar avecindados en estas poblaciones[40].

[35] Por ejemplo, sólo en el año 1596 vendió esclavos a los sevillanos Pablos López, Francisco Gallego, Jorge de Sandier, Damián Fernández, Francisco de Herrera, Gaspar López de Ugarte, Rodrigo de Mendoza, Bartolomé de Padilla y a Cristóbal de Cortez, vecino de Guadalcanal. AHMZ: Rodrigo de Paz Tinoco, 1596, f. 178, 179, 727, 730, 732, 739, 742, 747 y 840.

[36] AHMZ: Agustín de Tapia, 1628-1, f. 28, 45, 156-157, 197 y 198.

[37] AHMZ: Agustín de Tapia, 1628-2, f. 954, 957, 959 y 960; Agustín de Tapia, 1629, fs. 881v.-882,887-888 y f. 899.

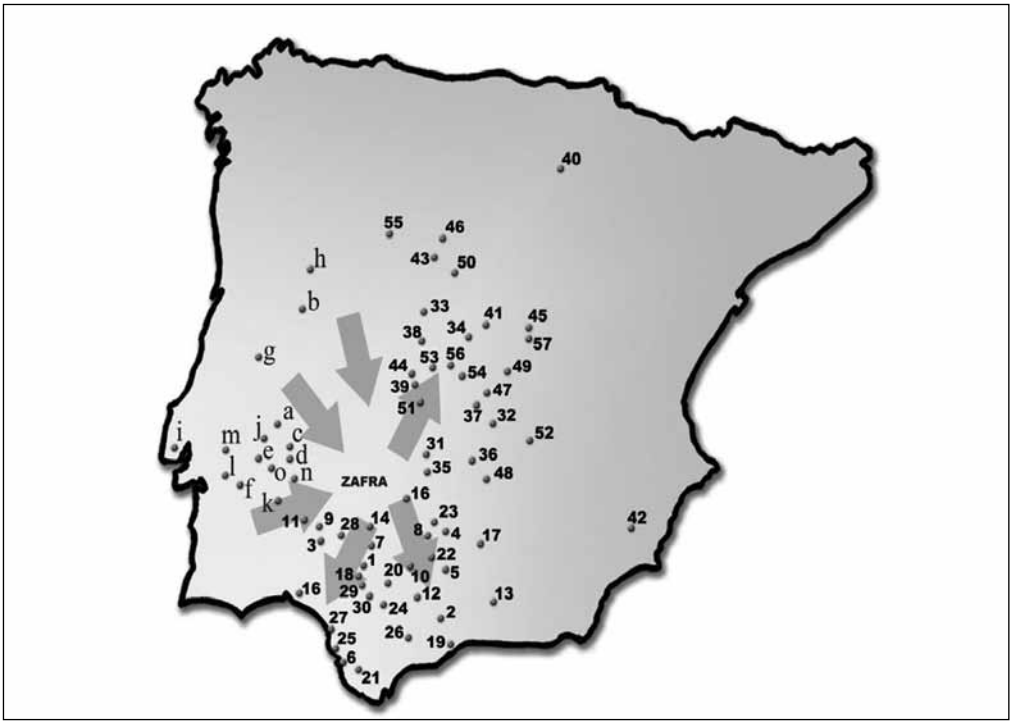
[38] AHMZ: Agustín de Tapia, 1628-1, f. 190 y 465.

[39] No es extraño encontrar en la documentación de distintas poblaciones de Extremadura, poderes emitidos para vender esclavos en Zafra, especificándose que debían realizarse en las ferias allí celebradas. Sirva como ejemplo el poder que en 1578 otorgó Diego de Orellana de Chaves, vecino de Trujillo, a su criado Pedro de Arévalo «para vender la esclava o trocarla por otro esclavo o alaja en la feria de Zafra o en otra parte», refiriéndose a su esclava mulata Teresa con la criatura que esta tenía, o el poder que Luis García tenía del licenciado Michael Salinas, cura de la iglesia de Torreorgaz y Sierra de Fuentes, para vender en Zafra a sus esclavos Pedro y María. Archivo Histórico Municipal de Trujillo: Protocolos notariales, leg. 7, f. 102v.; AHPC: Protocolos notariales, leg. 4038, s. f., (26-9-1594).

[40] Es el caso de Juan Rodríguez, portugués avecindado en Valencia de Alcántara, al que hallamos vendiendo esclavos en las ferias de Zafra hasta en cuatro ocasiones distintas, entre los años 1574 y 1576. AHMZ: Fernando de León, 1574, fs. 365-366 y Rodrigo de Paz Tinoco, 1575-2, fs. 224-225 y Rodrigo de Paz Tinoco, 1576-1, fs. 326-327.

Los portugueses ocupan el tercer lugar entre los vendedores. En este grupo, si bien se cuentan numerosos particulares, abundan aquellos dedicados profesionalmente a la trata.

MAPA I: *Lugares de origen de compradores y vendedores de esclavos en Zafra (siglos XVI–XVIII)*



Poblaciones de origen de los vendedores portugueses[41]					
A	Alegrete	f	Évora	k	Monsaraz
B	Almeida	g	Fundao	l	Montemor o Novo
C	Campo Maior	h	Frexo de espada en çinta	m	Moura
D	Elvas	i	Lisboa	n	Olivenza
E	Estremoz	j	Monforte	o	Vila Viçosa

[41] En este cuadro no están todas las localidades de origen de los portugueses que acuden a Zafra a vender esclavos, pues sólo hemos incluido aquellas de donde proceden los vendedores que más transacciones realizan o aquellas de donde proceden mayor número de vendedores.

Nº	Poblaciones de origen de los compradores		
	Andalucía		**Resto de España**
1	Alcalá del Río	32	Agudo
2	Antequera	33	Alcázar de San Juan
3	Aracena	34	Ávila
4	Bujalance	35	Brunete
5	Cabra	36	Chillón
6	Cádiz	37	Ciudad Real
7	Cazalla	38	Consuegra
8	Córdoba	39	Cueva del Valle
9	Cumbres Mayores	40	El Puente del Arzobispo
10	Écija	41	Logroño
11	Encinasola	42	Madrid
12	Estepa	43	Murcia
13	Granada	44	Olmedo
14	Guadalcanal	45	Oropesa
15	Hinojosa	46	Pastrana
16	Huelva	47	Peñafiel
17	Jaén	48	Sta. Cruz de Tudela
18	La Algaba	49	Sta. Cruz de la Zarza
19	Málaga	50	Segovia
20	Marchena	51	Sevilleja de la Jara
21	Medina Sidonia	52	Socuéllamos
22	Montilla	53	Talavera de la Reina
23	Morente	54	Toledo
24	Morón	55	Toro
25	Pto. Santa María	56	Torrijos
26	Ronda	57	Yebra
27	Sanlúcar de Barrameda		
28	Santa Olalla		
29	Sevilla		
30	Utrera		

Fuente: *Escrituras de compra-venta de esclavos Protocolos notariales de Zafra. Elaboración propia*.

Tal y como puede observarse en el mapa, la procedencia de los mercaderes portugueses era variada, pero sin duda sobresalen los de Lisboa[42], Olivenza[43] y Montemor —o— Novo[44] durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII, que en la segunda mitad de la centuria fueron relevados por mercaderes de otras poblaciones lusas como Elvas, Estremoz— y Vila Viçosa[45]. Salvo Lisboa, todas estas localidades están situadas en la región del Alentejo, área rayana con Extremadura. Según señala Jorge Fonseca en su libro sobre la esclavitud en el sur de Portugal, la mercancía esclava que llegaba a los puntos costeros de Portugal como Faro, Tavira, Lagos, Lisboa, era redistribuida nuevamente en el interior de este país antes de ser exportada a Castilla. De este modo sobresalen fundamentalmente los centros urbanos como puntos de partida o de destino de los esclavos, como la ciudad de Évora en el Alentejo, importante núcleo del comercio esclavista que se abastecía en Beja y Montemor —o— Novo y que vendía esclavos a Elvas y Lisboa. A su vez, Beja recibía esclavos de su área circundante y del Algarbe y los vendía en todo el Alentejo[46].

Aunque a veces sólo nos consta una venta, lo habitual es que en un plazo breve de tiempo (entre uno y tres días), efectuaran diversas transacciones, lo cual corresponde con el típico proceder de este tipo de mercaderes. Por ejemplo, el oliventino Manuel Mexía vendió entre los días 25 y 29 de junio de 1606 tres jóvenes negros llamados Manuel, Antón y Sebastián a diferentes compradores[47]; o el lisboeta Cristóbal de Santiago, quien traspasó entre el 28 de septiembre y el 1 de octubre de 1605 cuatro esclavos, tres mujeres y un hombre, todos negros atezados, a diferentes clientes[48]. Si analizamos las fechas en las que se realizan las ventas, observamos que predominan las datadas a finales de junio, y finales de septiembre y principios de octubre, lo cual reafirma la importancia, ya comentada, que tenían las ferias segedanas para el comercio esclavista. Estos mercados anuales constituían un momento idóneo para realizar negocios con esclavos, no sólo por la demanda propia de Zafra, sino por la afluencia de compradores de otros lugares de dentro y fuera de Extremadura. Además, atraían, por un lado, a los mercaderes especializados en la trata y, por otro, a los comerciantes que también querían obtener beneficios en el lucrativo comercio de esclavos.

Si tenemos en cuenta los años en que participan los tratantes portugueses, se aprecia una gran actividad por su parte desde finales del siglo XVI hasta los años treinta del XVII, seguida de un amplio periodo de ausencia circunscrito al periodo de

[42] Podemos señalar los nombres de Juan Rodríguez, Cristóbal de Santiago o Francisco de Piamonte.

[43] Entre los cuales se encuentran Gaspar Díaz Méndez y Nuño Váez.

[44] Son los casos de Francisco Carillo, Sebastián Álvares y Matías Díez.

[45] Por ejemplo, Manuel Montero, vecino de Elvas, Bartolomé Díaz procedente de Estremoz o el capitán Alejo Carrasco, de Vila Viçosa.

[46] Fonseca, Jorge. *Escravos no sul de Portugal. Séculos XVI-XVII.* Lisboa: Vulgata, 2000, p. 55.

[47] AHMZ: Agustín de Paz Tinoco, 1606-1, f. 276, 278 y 279.

[48] AHMZ: Agustín de Paz Tinoco, 1605-1, f. 447, 452 y 453.

la guerra con Portugal, hasta 1668. A partir de esa fecha volvieron a acudir a Zafra, aunque sin la misma intensidad, y es también muy significativo que ya no se presentan como «mercaderes o tratantes de esclavos», sino que, o bien no se especifica su profesión, o bien se les define simplemente con el término genérico de mercaderes[49].

Por su parte, los principales clientes del mercado esclavista de Zafra fueron los andaluces, de los que trataremos más adelante. Tras ellos, los vecinos de Zafra, que fueron los que más esclavos adquieron en la propia villa; algunos los compraban para su servicio, pero otros tantos los adquirían para comerciar posteriormente con ellos, bien en Zafra o fuera de ella. En tercer lugar debemos mencionar a los compradores extremeños, algunos procedentes del norte de Extremadura (de lugares como Cáceres, Trujillo, Guadalupe, Jarandilla o Miajadas), pero principalmente del área meridional, espacio donde se dio una mayor extensión del fenómeno esclavista. Entre las procedencias más comunes de estos compradores se encuentran las poblaciones de Azuaga, Bienvenida, Calzadilla, Fregenal, Fuente de Cantos, Fuente del Maestre, Jerez de los Caballeros, Llerena, Los Santos de Maimona, Mérida, Puebla de Sancho Perez y Segura de León.

En menor medida, aunque también resulta interesante, se vendían esclavos que se enviaron a otros puntos peninsulares (Ciudad Real, Toledo, Guadalajara, etc.), y extrapeninsulares, especialmente a América (Cuzco, Los Reyes, México, Panamá, Popayán, etc.). Aunque en estas ventas predominaban las compras de particulares de uno o dos esclavos —suponemos que adquiridos con la intención de llevarlos a Indias—, Zafra también fue escenario de negocios de más envergadura, como muestra el contrato que el capitán Adriano de Padilla, vecino de Gran Canaria, y Duarte López Franco, vecino de Lisboa, realizaron el 22 de marzo de 1571. En dicho documento se dice: «una escritura de contratación en que yo, el dicho Duarte López vendí al dicho señor capitán quinientas piezas de esclavos y esclavas a cierto precio de más cada una para se las entregar en ciertos puertos según se contiene en la dicha escriptura»[50]. Aunque al final anulan el contrato, queda patente la relevancia de los negocios que se podían realizar en la villa.

En resumen, en función del origen de las personas que adquieren esclavos en Zafra podemos deducir que, si bien una parte de los esclavos se quedarían en Extre-

[49] Es el caso de Manuel Montero o Miguel Motoso, ambos vecinos de Elvas, a quien encontramos vendiendo esclavos entre 1673 y 1676 (AHMZ: Manuel Amaya Flores, 1673-1, fs. 188-189, 192-193 y 195-196; Manuel Amaya Flores, 1673-2, fs. 955-956; Andrés Flores, 1675, fs. 612-613; Manuel Amaya Flores, 1675, fs. 759-760, 761-762, 763-764, 1012-1013 y 1016-1017; Manuel Amaya Flores, 1676, fs. 73-74; Andrés Flores, 1676-1, fs. 472-473) o de Bartolomé Díaz, vecino de Estremoz y calificado de «mercader de lienzos», presente en el mercado esclavista de Zafra entre 1696 y 1701 (AHMZ: Manuel Amaya Flores, 1696, fs. 591-592 y 642-643; Pedro Simón Chacón, 1698, fs. 662-663; Pedro Simón Chacón, 1700-2, fs. 1079-1080 y Pedro Simón Chacón, 1701-2, fs. 997-998).

[50] AHMZ: Rodrigo de Paz Tinoco, 1571-2, f. 206.

madura sirviendo a quienes los compraron, una porción considerable acabó en otros lugares de la geografía castellana, principalmente Andalucía. Las procedencias de los andaluces eran variadas, pero sobresalen los de Sevilla, Córdoba y Granada (aunque también hemos documentado la presencia de gaditanos e incluso jienenses).

Entre estos andaluces existían mercaderes especializados en la trata de esclavos, o al menos eso se desprende de su continua participación en estos tipos de negocios. Sin embargo, su comportamiento opuesto al de los portugueses, al menos durante el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. En ese periodo, estos comerciantes andaluces acuden a Zafra, normalmente a las ferias, para abastecerse de mercancía, presentándose preferentemente como compradores y, si bien realizan algunas ventas, son muy escasas en relación con el número de esclavos adquiridos. Compran esclavos de distintos vendedores, entre los que destacan los mercaderes portugueses, por lo que es común hallarlos en tratos directos con los tratantes lusos, como hizo el sevillano Gonzalo de Morales, de la colación de Santa Catalina, que compró en la feria de San Miguel de Zafra de 1581 al mercader de esclavos Juan Rodríguez, de Lisboa, cinco esclavos, un varón y cuatro mujeres, todos negros atezados y con edades comprendidas entre los 14 y 25 años[51].

Uno de los habituales en las ferias de Zafra era el granadino Diego de Rueda quien, entre 1594 y 1604, adquirió hasta 38 esclavos, de muy variados propietarios, aunque destaca como su proveedor Francisco Carrillo, vecino de Montemor —o— Novo, quien le vendió de una vez cinco esclavos, tres varones y dos mujeres[52]. También de Granada era Francisco de Ribera, que compró 12 esclavos entre los años 1593 y 1599[53]. De Córdoba procedía Pedro Alonso Martínez, quien acudió a Zafra en varias ocasiones ente 1601 y 1615[54]. De Sevilla Tomé Saucedo[55], Manuel Carballo[56] y el ya citado Gonzalo de Morales.

También encontramos, entre los andaluces, a compradores eventuales, por lo que dudamos que fueran tratantes profesionales (los vemos comprando varios esclavos de una vez y no vuelven a aparecer en la documentación). Un ejemplo de ello es el del

[51] AHMZ: Rodrigo de Paz Tinoco, 1581-2, fs. 617-618.

[52] AHMZ: Rodrigo de Paz Tinoco, 1596, fs. 522-523.

[53] AHMZ: Rodrigo de Paz Tinoco, 1593, f. 294, 295, 311 y fs. 314-315; Rodrigo de Paz Tinoco, 1594, fs. 61-64, 83, 84 y 569; Rodrigo de Paz Tinoco, 1595, f. 414 y 415; Rodrigo de Paz Tinoco, 1598, fs. 163-164; Rodrigo de Paz Tinoco, 1599, f. 844.

[54] AHMZ: Rodrigo de Paz Tinoco, 1601, f. 1018; Rodrigo de Paz Tinoco, 1602, f. 1023 y fs. 1098-1099; Agustín de Paz Tinoco, 1615, f. 488.

[55] A éste lo encontramos tanto comprando (AHMZ: Rodrigo de Paz Tinoco, 1596, f. 737 y 745, Rodrigo de Paz Tinoco, 1603-2, f. 617 y 618), como vendiendo esclavos (AHMZ: Rodrigo de Paz Tinoco, 1600, f. 18 y Rodrigo de Paz Tinoco, 1603-2, f. 529).

[56] AHMZ: Agustín de Tapia, 1636-2, fs. 1637-1640; Juan Bautista Ochoa, 1636-1637, f. 68, Juan Bautista Ochoa, 1638, fs. 185v-186 y Juan Bautista Ochoa, 1648 -1, f. 222.

sevillano Cristóbal Ruiz de Avilés que compró, el 24 de junio de 1587, tres esclavas y un esclavo a los mercaderes de la ciudad y a los portugueses[57]. Por otro lado, la posibilidad de hacer negocio explicaría ciertas conductas. En 1674, el maestro cordonero cordobés Antonio Liseras dio poder a su paisano Pedro Miguel para vender en Zafra una partida de cebada y con el dinero obtenido por ello, más el que previamente le había entregado, comprase «cualquier género de mercadurías tocantes a su oficio de cordonero y otras que no lo sean, esclavo o esclavos o todo lo demás de cualquiera jénero, nombre o calidad». Dos años después acudió personalmente a Zafra para comprar un esclavo negro de 15 años recién llegado de Portugal[58].

Tras el periodo de la Guerra de Restauración portuguesa, Zafra aún continúa siendo un atractivo lugar de aprovisionamiento de esclavos para algunos comerciantes andaluces, preferentemente cordobeses, como el mercader don Juan de Santa María, quien entre 1672 y 1676 acudió puntualmente a la feria de San Juan o a la de San Miguel para adquirir esclavos[59]; Pedro Areo, quien compró varios esclavos en las ferias de los años 1673, 1675 y 1677[60] y Juan Fernández Serrano[61]. Sin embargo, en este período, y en contraste con lo constatado hasta ese momento, la actividad de los comerciantes de esclavos andaluces en Extremadura se centró más en la venta, y los podemos encontrar realizando negocios no sólo en Zafra, sino también en otras poblaciones extremeñas. Incluso fueron ellos los que acuden a Portugal a hacerse directamente con la mercancía y venderla en el camino de vuelta a sus lugares de origen, tomando el relevo de los traficantes portugueses. Un ejemplo destacado es el de Alonso García de Béjar, que aparece en los documentos indistintamente como vecino de Antequera y Sevilla, con profesión de «mercader de esclavos en el Reino de Portugal». Este andaluz debió desempeñar una intensa actividad en tierras extremeñas, pues está documentada su actuación en diversas poblaciones, además de Zafra[62], como Jerez de los Caballeros[63], Burguillos del Cerro[64] o Almendralejo[65]. Si analiza-

[57] AHMZ: Rodrigo de Paz Tinoco, 1587, fs. 556-557, 560-561 y 614-615.

[58] AHMZ: Pedro Serrano, 1674-1, fs. 494-496 y Manuel Amaya Flores, 1676, fs. 73-74.

[59] AHMZ: Manuel Amaya Flores, 1672, fs. 523-524 y 531-532; Manuel Amaya Flores 1673-2, fs. 716-717; Manuel Amaya Flores, 1675, f. 1079 y Manuel Amaya Flores, 1676, fs. 445-446.

[60] AHMZ: Manuel Amaya Flores, 1673-2, fs. 957-958; Manuel Amaya Flores, 1675, fs. 656-658 y Andrés Flores, 1677-1, fs. 519-520.

[61] AHMZ: Andrés Flores, 1676-1, fs. 480-481; Andrés Flores, 1676-2, fs. 769-770; Andrés Flores, 1677-2, fs. 533-534; Andrés Flores, 1680 -1, fs. 183-184 y Manuel Amaya Flores, 1677, fs. 330-331.

[62] AHMZ: Manuel Amaya Flores, 1672, fs. 523-524.

[63] AHPB: Protocolos notariales, leg. 2280, fs. 8, 14 y 49. leg. 2256, fs. 6-7 y 44.

[64] Cortés Cortés, Fernando. *Esclavos en la Extremadura meridional. Siglo XVII*. Badajoz: Excelentísima Diputación Provincial de Badajoz, 1987, p. 58.

[65] Zarandieta Arenas, Francisco. *Almendralejo en los siglos XVI y XVII.* Almendralejo: Autor, 1993, p. 345.

mos las fechas de sus transacciones (marzo, junio y septiembre de 1671 y junio de 1672), deducimos que sus viajes de negocios a Portugal eran frecuentes.

En definitiva, Zafra fue durante la Edad Moderna el más importante mercado de esclavos extremeño. Sus ferias, como hemos visto, eran el marco idóneo para el desarrollo de este comercio que permitía la distribución de la mercancía esclava, llegada principalmente desde Portugal, por toda Extremadura. Sin embargo, su papel como centro redistribuidor no se limitó al abastecimiento del territorio extremeño, pues el número de esclavos que fueron vendidos en Zafra a personas de otras zonas de Castilla, sobre todo a andaluces, sobrepasó al de los adquiridos por los extremeños. Ello nos permite afirmar que su importancia como mercado esclavista no se circunscribió al espacio extremeño, sino que constituyó uno de los más destacados mercados de esclavos en el interior del reino castellano, abasteciendo también a Andalucía Occidental.

Capítulo Tercero

Guerra y esclavitud en el Cádiz de la modernidad

Arturo Morgado García
Universidad de Cádiz

La guerra como legitimadora de la esclavitud

La esclavitud ha sido una constante en la historia de la humanidad, aunque, sin embargo, no es fácil definirla para distinguirla de otros tipos de trabajo dependiente[1]. En opinión de William Phillips, la situación del esclavo como propiedad y los derechos ilimitados del propietario sobre su persona son dos de las tres condiciones necesarias que permiten realizar tal distinción. La tercera es que el esclavo, salvo algunas excepciones, es un forastero. La mayoría de las veces se sitúa al margen de la estructura de parentesco de la sociedad dominante, y, por lo tanto, se encuentra privado de cualquier lazo con la comunidad que le acoge, excepto a través de su amo. Por tal motivo, la mayor parte de los pueblos se mostró muy reacia a esclavizar a miembros de lo que consideraban su propio grupo y buscaron esclavos fuera de él siempre que fue posible, empleando, en la mayoría de los casos, la violencia, fuese por guerra, saqueo o rapto[2].

La categoría de «*el otro*» se aplica a la perfección a los esclavos. Hay que partir de la base de que la alteridad siempre marca un principio de desigualdad, que inevitablemente suele implicar un matiz jerarquizador, ya sea de orden, de valor, o de simple preferencia, por cuanto la objetivación de un «*otro*» supone, de forma casi automática, el reconocimiento de esa preferencia implícita por el «*uno*», cuyas propiedades y características deberán servir de modelo a los sujetos distintos de sí mismo, siendo en la identidad dominante donde radica el espejo de los valores que actuarán como norma

[1] Una reflexión al respecto en Laslett, Peter: «Servi e servizio nella stuttura sociale europea», *Quaderni Storici*, 68 (1988), pp. 345-354. Para España, Vincent, Bernard, y Martín Casares, Aurelia, «Esclavage et domesticité dans l'Espagne moderne», en Cottias, Myriam; Stella, Alesandro y Vincent, Bernard (coords.). *Esclavage et dépendances serviles. Histoire comparée*. París: L' Harmattan, 2006, pp. 127-139.

[2] Phillips, William D. Jr., *La esclavitud desde la época romana hasta los inicios del comercio transatlántico*. Madrid: Siglo XXI, 1989, pp. 7 y 17.

y referencia de los comportamientos de ambas partes. Según esta óptica, el esclavo es diferente desde el punto de vista étnico (lo negro frente a lo blanco), religioso (lo pagano, islámico o infiel frente a lo cristiano), cultural (lo bárbaro, salvaje o aborigen frente a lo occidental), social (lo esclavo frente a lo libre) y formativo (lo analfabeto frente a lo letrado), por lo que reúne todos los requisitos para situarse en una posición de absoluta inferioridad[3]. Situación de inferioridad asumida, incluso, siquiera inconscientemente, por el aparato conceptual utilizado por los historiadores de la esclavitud, ya que muchas de estas investigaciones presentan una serie de prejuicios metodológicos enumerados por Aurelia Martín Casares, como «la percepción de las categorías raciales», «la interiorización de la inferioridad de las personas esclavizadas», «tres imágenes tópicas: el esclavo miembro de la familia, el hombre animal y la esclava del placer», «esclavitud y ostentación», y «la masculinización del colectivo de personas esclavizadas»[4].

La guerra siempre ha sido uno de los factores que ha legitimado la esclavitud, legitimidad repetida machaconamente por muchos de quienes teorizaron acerca de estas cuestiones. Sin necesidad de retrotraernos hasta Aristóteles, ya en las *Siete Partidas* se reconoce como causa de esclavitud el cautiverio por motivos bélicos, y, todavía en 1716, en las «*Ordenanzas y reglas con que se ha de hacer el corso contra turcos, moros y otros enemigos de la corona*» promulgadas por Felipe V en el Pardo el 17 de noviembre de dicho año, se disponía que «los esclavos turcos, moros y moriscos que aprendiere el armador, los ha de poder vender a quien más le diere por ellos, excepto los arraez, pilotos o contramaestres de los navíos de turcos, moros o moriscos, que sin pelear ni llegar a las manos se rindieren a buena guerra, porque éstos los ha de entregar al Intendente o a su Subdelegado, para que ellos los envíen a galeras de España»[5].

La asociación entre guerra y esclavitud también podemos encontrarla en muchos neoescolásticos españoles. El dominico Tomás de Mercado (1523-1575)[6], en el capítulo XX de la *Suma de tratos y contratos* (1569) (obra muy influida por su experiencia

[3] Benito Ruano, Eloy. *De la alteridad en la historia. Discurso leído el día 22 de mayo de 1988 en la recepción pública de D. Eloy Benito Ruano y contestación por el Excmo. Sr. D. Antonio Rumeu de Armas*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1988. Posiblemente quien mejor haya reflexionado sobre la alteridad desde un punto de vista histórico sea Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. París: Editions du Seuil, 1989; y del mismo autor, *La conquête de l'Amerique. La question de l' autre*. París: Editions du Seuil, 1982.

[4] Martín Casares, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada, 2000, pp. 31-53.

[5] Libro 7, título. 10, auto 2. *Tomo tercero de los Autos acordados que contiene nueve libros por el orden de título de las Leyes de Recopilación iván en él las Pragmaticas que se imprimieron el año de 1723 (1742)*. Valladolid, 1982.

[6] Sobre su actitud ante la esclavitud, Beuchot, Mauricio: «Tomás de Mercado y la cuestión de la esclavitud de los negros», *Revista de Filosofía*, 75 (1992), pp. 342-350; Tellkamp, Jörg Alejandro: «Esclavitud y ética comercial en el siglo XVI», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21 (2004), pp. 135-148.

cotidiana en la Sevilla de mediados del siglo XVI), titulado «*Del trato de los negros de Cabo Verde*», empieza reconociendo que «cautivar o vender negros es negocio lícito, y de derecho de gentes», siendo una de las condiciones para ello ser vencido en guerra, que es lo que se practica en las tierras de Guinea, por cuanto «son muy pequeños los señoríos y reinos. Que casi viven al modo antiguo, que cada pueblo tiene su señor, y su rey, y no hay sobre ellos un supremo príncipe, a quien todos obedezcan y respeten»; pero también se acepta la esclavitud por delitos cometidos y la venta de los hijos cuando sus padres están en extrema necesidad, costumbre igualmente común en Guinea. El jesuita Luis de Molina (1535-1600) se ocupó con mucha extensión del tema en *De Justitia et Jure*, y sus valoraciones son interesantes por cuanto fue testigo de los métodos usados por los negreros durante su estancia en Portugal. Para él, el hombre nace naturalmente libre, pero cometida la primera culpa, con ella vino el desorden y, entre otros males, la guerra, constituyendo una de las causas con la que se pueden hacer esclavos la guerra justa; se repite así el lugar común según el cual el vencedor tiene derecho a matar al vencido y que la calidad del prisionero es equiparable a la del esclavo. Por lo que se refiere a los no beligerantes, mujeres y niños, como miembros de la República derrotada, son castigados con la privación de sus bienes, entre ellos la libertad[7].

Sin lugar a dudas, la guerra tuvo mucho que ver con el periplo vital de millares de individuos que a lo largo de la Modernidad recalaron, en contra de su voluntad, en la urbe gaditana. Siempre se ha dicho que el Cádiz de entonces se caracterizó por una fuerte inmigración, en buena parte extranjera, que le proporcionó su conocido carácter de ciudad abierta, tolerante y cosmopolita. Pero se ha olvidado, con demasiada frecuencia, a los inmigrantes no europeos, y/o no cristianos, que contribuyeron con su trabajo, su esfuerzo, y su libertad, a la prosperidad del «*Emporio del Orbe*». Negroafricanos procedentes de Angola, Cabo Verde, el Congo, Portugal o Brasil; turcos originarios de Bosnia, Dalmacia, Morea o Constantinopla; berberiscos nacidos en Orán, Salé, o Argel... todos ellos tuvieron como denominador común su carácter de esclavos.

Las dimensiones de este fenómeno impresionan. Entre 1600 y 1749 se bautizaron 11.420 hijos de esclavos o esclavos adultos (la serie se encuentra prácticamente completa, a excepción de una pequeña laguna entre 1733 y 1735). Los encontramos, durante el mismo período, en 1.889 matrimonios Y entre 1683 y 1749 suponen un total de 2.736 defunciones. Asimismo, y teniendo en cuenta tan sólo los años terminados en cero o en cinco, entre 1650 y 1750 se han localizado 3.270 escrituras de compraventa[8] y 595 cartas de ahorría.

[7] Una exposición del pensamiento de Molina en Castañeda Delgado, Paulino: «Un capítulo de ética indiana española», *Anuario de Estudios Americanos*, XXVIII (1970), pp. 56-64.

[8] Pueden afectar a uno o más esclavos, por lo que, teniendo en cuenta las lagunas de la documentación, no resulta descabellado afirmar que durante estos cien años se vendieron unos 20.000 esclavos en la ciudad de Cádiz, quizás 25.000 para toda la Modernidad.

CUADRO I. *Condición étnica de los esclavos en Cádiz según los libros de bautismo. Años 1650-1749.*

Años	Berberiscos	Moros	Turcos	Morenos	Negros	Otros	Desconocido	Total
1650-1659	29	155	1	31	45	7	228	496
1660-1669	49	423	16	16	269	21	453	1.247
1670-1679	34	131	23	33	789	16	656	1.682
1680-1689	20	60	43	12	1.013	12	539	1.699
1690-1699	6	4	497	1	1.281	29	201	2.019
1700-1709	7	4	50	-	391	9	62	523
1710-1719	3	2	23	-	312	13	8	361
1720-1729	-	12	6	4	156	6	23	207
1730-1739	-	2	2	13	413	-	6	436
1740-1749	2	1	1	3	99	1	5	112
Total	150	764	662	113	4.768	114	2.181	8.782

CUADRO II. *Condición étnica de los esclavos en Cádiz según los protocolos notariales. Años 1650-1750.*

	1650-1655	1660-1665	1670-1675	1680-1685	1690-1695	1700-1720	1725-1750	Total
Berberiscos	24	82	84	56	40	-	-	286
Blancos	13	23	18	3	1	-	1	59
Membrillos	8	42	67	30	15	7	2	171
Moros	124	233	329	69	11	8	4	778
Mulatos	43	81	67	43	43	18	4	299
Negros	126	219	401	294	307	108	60	1.515
Turcos	1	11	6	11	58	21	1	109
Otros	-	2	4	4	3	2	-	15
Indeterminado	13	114	44	35	31	5	7	249
Total	352	807	1.020	545	509	169	79	3.481

Los norteafricanos: un corso persistente

La esclavitud en el Cádiz de la Modernidad no se nutre de una única fuente, sino de una serie de aportaciones muy heterogéneas y dispares, que no hacen más que reflejar, en primer lugar, la amplitud de los circuitos comerciales en los que la ciudad se encontraba inserta, y, en segundo término, la estrecha relación existente entre las vías de aprovisionamiento y los acontecimientos políticos. Comencemos por los norteafricanos, muchos de ellos arribados como consecuencia de una actividad corsaria que, en la segunda mitad del seiscientos, sigue plenamente operativa en ambas orillas del Mediterráneo. Y no sólo por parte española, puesto que es relativamente habitual, sobre todo en las décadas de 1650 y 1660, encontrar esclavos vendidos en la ciudad como consecuencia de la labor corsaria de los holandeses, en la que participaron, en muchas ocasiones, los grandes almirantes bátavos Cornelis Tromp (1665) y, en menor medida, Michiel Adrienszoon de Ruyter (1655). Labor corsaria que, al fin y al cabo, era una consecuencia de los fuertes intereses comerciales holandeses en el Mediterráneo. Este tráfico se organizaba en convoyes poderosamente armados cuyo destino eran los puertos italianos (Livorno, Génova, Venecia) y otomanos (Esmirna), y en el que Cádiz jugaba un papel de escala muy importante[9]. Así, en 1655 el holandés Felix Casen, capitán del navío *El galgo*, vendía a Hamete «que con otros moros tomó y aprehendió de presa con el dicho mi navío a un navío de Argel que andaba al corso nombrado Santiago que ha siete días que lo aprese en el pasaje de Ceuta a fuerza de armas en la mar»[10]. Ese mismo año era vendido Hali por el hombre de negocios holandés Jacome Bansefort, que a su vez lo había «comprado de Miguel de Rut general de la armada de los estados de Holanda que vino a la bahía de esta ciudad con una presa de moros»[11]. El vendedor de Magamet, por su parte, declaraba en 1665 «que lo compré en la bahia de esta ciudad de presa de moros que entró en ella ganada por el general Trompes habrá catorce meses»[12].

Pero los holandeses no fueron los únicos dedicados a estos negocios. Esporádicamente encontramos a algunos ingleses, como el capitán Ricardo Escot, que en 1663 trajo en su balandra *El Aguila* seis moros y tres moras, una de las cuales, María de los Reyes, fue revendida en 1665[13]. Los españoles, por supuesto, no menospreciaban estas actividades: en 1655 era vendida Fátima, que a su vez había sido comprada a

[9] Israel, Jonathan I.: «The Phases of the Dutch Straatvaart 1590-1713», en *Empires and Entrepots. The Dutch, the Spanish Monarchy and the Jews, 1585-1713*. Londres: The Hambledonn Press, 1990, p. 155; y del mismo autor, *The Dutch Republic and the Hispanic World 1606-1661*. Oxford: Clarendon Press, 1986, pp. 421ss.

[10] Archivo Histórico Provincial de Cádiz (en adelante AHPC): Protocolos Cádiz, lib. 4214, fol. 679.

[11] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 5718, fol. 752.

[12] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 974.

[13] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 2350.

una persona «que trajo moros a la ciudad del Puerto»[14]. En 1660 le tocaba el turno a Hamete, moro «comprado de una presa que hicieron los vizcaínos que entró en el Puerto»[15]. Diez años más tarde, Luis de Almeida, caballero de la orden de Cristo, vendía un esclavo moro llamado Jamete «comprado a su Majestad de los que se apresaron por la Real Armada del Océano habrá dos años»[16]. Grandes señores como el duque de Medina Sidonia seguían dedicándose al corso, ya que en 1675 era vendido el moro Hamete, producto de una presa capturada por la galeota *Nuestra Señora de la Cinta*[17], al igual que Amar, moro blanco[18], o un esclavo turco cuyo nombre no aparece identificado[19]. Y también particulares, como el catalán Pablo Pagano, companero de la saetía *Nuestra Señora de la Esperanza*, que en 1675 vendía a Hamete, moro blanco apresado «hace siete meses y medio en el cabo de Trafalgar peleando con otra en que venia el dicho moro con otros piratas corsarios y entre los moros que me tocaron a mi de dicha presa fue el referido»[20]. Ese mismo año era vendido Hali, de color membrillo cocho, y que había sido capturado «de una presa que se hizo por gente de la villa de Huelva»[21].

En algún momento puntual aparecen también los dunquerquianos, que durante el reinado de Felipe IV tan destacados servicios navales prestaron a la monarquía española y que desde los años cincuenta solieron establecer en Cádiz su base de operaciones[22]. En 1655 era vendido Ali, moro blanco, que previamente había sido comprado «de un capitán dunquerqués a bordo de su navío que es uno de los que había tomado de presa que había traído a la bahía de esta ciudad»[23], siendo su destino idéntico al sufrido ese mismo año por Hamete, moro negro, y Hamete, de piel blanca, «comprado del capitán de la fragata de Dunquerque que entró en la bahía de esta ciudad habrá quince días con dichos moros y otros muchos que cogió de presa en la mar»[24]; o por otros tres norteafricanos, denominados, para variar, Hamete, comprados «de un capitán de la fragata de Dunquerque que entró en la bahía de esta ciudad habrá quince días con otros moros y con otros muchos que compró de presa en la mar»[25]. Esporádicamente, incluso, hallamos esclavos capturados por potencias

14 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 5150.
15 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 4920.
16 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 4228.
17 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1542, fol. 512.
18 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1800, fol. 21.
19 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1800, fol. 21.
20 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 4927, fol. 36v.
21 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1866.
22 Stradling, Robert A. *La armada de Flandes*. Madrid: Cátedra, 1992.
23 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 5150, fol. 145.
24 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 2099, fol. 87.
25 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 2099, fol. 87.

del Mediterráneo cristiano, tal el caso de Bartolomé, vendido en 1660 y propiedad de Marco Antonio Espínola, almirante de la armada genovesa, que a su vez lo había comprado de una presa entrada en la localidad ligur trece años antes[26].

Una segunda fuente de abastecimiento era la constituida por los esclavos traídos directamente de las posesiones españolas o europeas en el norte de África, fuente que con el tiempo tiende a secarse ante la conquista de Larache (1689) y La Mamora (1681) por parte del sultán marroquí Muley Ismael, y la evacuación de Tánger (1684) por sus propietarios británicos. Pero, hasta entonces, estos territorios debieron constituir una vía de introducción de esclavos norteafricanos nada desdeñable. En 1655 encontramos a Ajaula, esclava mora «comprada de un hombre que vino de Larache a vender otros esclavos»[27], o a Juan, berberisco mulato convertido al cristianismo «comprado de un capitán de Alarache que aquí vino en una embarcación habrá cuatro años»[28]. Diez años más tarde tenemos a Fátima, mora de color trigueño vendida por el alférez Joseph de Nervas «que me remitió con otras el maestre de campo Benito de Figueroa gobernador»[29]. Y en 1670 fue vendido Juan de la Cruz, berberisco cuyo anterior propietario «le remitió con otros de la plaza de Larache hace nueve años»[30]. Tampoco podemos olvidar La Mamora, puesto en el que en 1660 era vendido Casin, moro negro comprado de una presa que se hizo en el presidio de dicha ciudad (seguramente, una cabalgada por el hinterland musulmán circundante)[31], y, cinco años más tarde, Ijamun, moro membrillo cocho «que lo hube hace cuatro años de una partida de moros que a dicha ciudad del Puerto se llevó de La Mamora»[32].

Orán, evacuado por los españoles en 1709, también constituyó una fuente de aprovisionamiento directo, donde los judíos jugaron un papel muy importante en el tráfico esclavista[33]. En 1675, por ejemplo, era vendida Tatta, mora membrillo cocho que había sido remitida por un vecino oranés[34]. Y, aunque en menor medida, alguno venía de Tánger, en poder de los ingleses desde 1662[35], como Hamete, moro mem-

[26] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 4920, fol. 271.

[27] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 968, fol. 290.

[28] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 5523, fol. 297.

[29] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 2104.

[30] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 4420.

[31] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1299.

[32] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 974.

[33] Israel, Jontahan I.: «The Jews of Spanish Oran and their expulsión in 1669», en *Conflicts and Empires. Spain, the Low Countries and the Struggle for World Supremacy 1585-1713*. Londres: The Hambledon Press, 1997, pp. 219ss.

[34] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 5152, fol. 58.

[35] Una valoración del dominio inglés de esta ciudad, en Valladares Ramírez, Rafael: «Inglaterra, Tánger y el Estrecho compartido. Los inicios del asentamiento inglés en el Mediterráneo occidental durante la guerra hispanoportuguesa 1641-1661», *Hispania*, vol. 51, nº 177 (1991), pp. 965-991.

brillo cocho vendido en 1670 por el cónsul inglés Martín Vizconde, que había sido liberado cuatro años atrás:

> «… y habiéndose ido a su tierra se embarcó en un navío de Argel por el año pasado de 1669 habiendo llegado navegando junto Almería echó la lancha de él para cautivar cristianos y las guardas de la ciudad de Almería de caballo capturaron a los que saltaron en tierra y entre ellos el dicho Hamete el cual se escondió en Motril y se embarcó en un navío inglés para que lo pasasen a Tánger como persona libre y habiendo llegado a la ciudad de Tánger saltó en tierra donde lo descubrió el patrón de un barco de Barbate y las guardas de la gente de guerra lo llevaron a don Enrique Novod gobernador de ella el cual se lo prestó al otorgante y lo trajo a esta ciudad»[36].

Otros ejemplo similar es el de Musa, vendido en 1675 y que había sido regalado por el conde de Merlincton, gobernador de la ciudad, a Diego Coningan, vecino de la urbe gaditana y caballero de la Espuela Dorada[37].

No obstante, los procedimientos violentos de obtención de los esclavos norteafricanos parecen agotarse con el tiempo, lo que explicaría la progresiva caída de los mismos que se aprecia en los libros de bautismos y en los protocolos notariales. A partir de 1670, el corso holandés, que tan activo se había mostrado durante las décadas anteriores, remite poderosamente, y las escasas capturas realizadas por los españoles en modo alguno podían paliar esta situación. Por otro lado, la remisión de esclavos venidos directamente desde las plazas norteafricanas controladas por los europeos se hizo más problemática desde que en el decenio de 1680 fueran recuperadas por el reino de Marruecos las poblaciones de Larache, La Mamora y Tánger.

La conexión entre guerra y esclavitud, aunque disminuida, va a persistir después de la Guerra de Sucesión Española, beneficiándose de la recuperación, en 1732, de Orán y Mazalquivir, que habían sido perdidas en 1709 (aunque serían abandonadas definitivamente en 1791), y de la continuación de la actividad corsaria en el Mediterráneo, cuyo principal centro fue la isla de Ibiza. Allí pervive un corso muy activo en este período, estimulado por la Real Cédula de 1724, según la cual se concedía a los captores de moros exención del pago de los derechos fiscales a la corona. En opinión de Barrio Gozalo, a lo largo del siglo XVIII los corsarios españoles capturaron cerca de 10.000 moros y turcos, siendo entre los años de 1750 y 1767 cuando se produce el mayor número de capturas. Estos cautivos acabarían siendo esclavizados en España, actividad que no desapareció hasta la firma del tratado de paz con la regencia de Argel en 1786[38].

[36] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 4420, fol. 36.

[37] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 353.

[38] Barrio Gozalo, Maximiliano. *Esclavos y cautivos. Conflictos entre la Cristiandad y el Islam en el siglo XVIII*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2006, p. 145.

Por lo tanto, algunos de los esclavos norteafricanos vendidos en Cádiz lo fueron como consecuencia de esta actividad corsaria. Así, Jamete, moro vendido por Juan Beltrán, vecino de Huelva, en 1700, y que fuera comprado a Joseph Rangel, patrón de barco de la misma localidad, «entre otros de los que apresaron de viva guerra el 20 de octubre»[39]. O Aly, moro que fue cautivado por Andrés Navarero, vecino de Estepona, «con otros en Bolonia término de Tarifa viniendo con un barco longo llamado San Joseph y las Animas para ésta de Cádiz» en 1724[40]. O Jamet, comprado en 1719 de una presa de moros que hicieron los barcos de corso de Tarifa[41]. O Hali, aprehendido cuando con otros berberiscos navegaba en una galeota a la altura de Bolonia en 1734[42]. Y siguieron produciéndose capturas con posterioridad: en 1737 Sebastián Morales capturaba una embarcación con una veintena de moros que fueron comprados por la Real Hacienda y destinados a los trabajos del arsenal de la Carraca. En junio de 1758 la escuadra real, al mando de Isidoro Postigo, capturaba cerca de Cádiz a un navío argelino de 60 cañones y 600 hombres, siendo apresados 307 y trasladados al castillo de San Sebastián, de donde fueron remitidos a los arsenales de La Carraca y Cartagena. Y a finales de marzo de 1763 llegaba a Cádiz la saetía corsaria de Alonso García, procedente de Canarias, llevando a bordo diez moros y una mora apresados en una balandra en la costa africana[43].

Tampoco debemos olvidar las presas producidas por los súbditos de las Provincias Unidas, en guerra con la regencia de Argel entre 1715 y 1726[44]. Tenemos a Jamete, hijo del guardián del baño del rey de Argel, comprado en 1724 de una presa realizada por los navíos holandeses[45]. O a Jamet, «comprado de los turcos y moros que apresaron los navíos de la escuadra holandesa que en estas costas corseó» ese mismo año[46]. O a Solimán, moro comprado «hace cinco años de una presa holandesa», según declaraba su vendedor Sebastián Buitrago, vecino de Jerez de la Frontera, en 1730[47]. Otro ejemplo es el de Yssa, moro argelino «comprado de un navío de moros que apresaron otros de guerra holandeses en 1723 que trajeron a esta Bahía y vendieron en esta ciudad»[48].

39 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 359.
40 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 5324.
41 AHPC: Protocolos Cádiz, lib, 1588, fol. 851.
42 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 762, fol. 528.
43 Barrio Gozalo, Maximiliano. *Esclavos y cautivos*. Op. cit., pp. 59, 62, 63.
44 Crespo Solana, Ana. *Entre Cádiz y los Países Bajos. Una comunidad mercantil en la ciudad de la Ilustración*. Cádiz: Fundación Municipal de Cultura, 2001, pp. 69-70.
45 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 2411, fol. 295.
46 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1588, fol. 398.
47 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 4459, fol. 392.
48 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 3125, fol. 190.

Los turcos: un fenómeno coyuntural

Durante el último tercio del siglo XVII el Imperio Otomano, que durante buena parte de la centuria parecía ensimismado con su prolongada (y pretendida) decadencia, comienza inusitadamente a dar muestras de una renovada agresividad, merced a la enérgica política de los grandes visires Mehmed Koprulu (1656-1661), Kopruluzade Fazil Ahmed Pacha (1661-1676) y Kara Mustafá Pacha (1676-1683). De este modo, los turcos culminan la ocupación de la isla de Creta, hasta entonces posesión veneciana, con la toma de Candía (1669), conquistan Podolia, en poder de los polacos (1676), y reanudan el eterno enfrentamiento con los Habsburgo de Viena, de tal modo que el 25 de junio de 1683 el Gran Visir Kara Mustafá tomó la decisión de marchar sobre la capital austriaca, ante cuyas murallas llegó el imponente ejército otomano el 14 de julio, iniciando un asedio que se prolongó durante casi dos angustiosos meses. Pero el domingo 12 de septiembre se produce el milagro: un ejército de socorro al mando del monarca polaco Juan III Sobieski, aplasta a los turcos en la batalla de Kahlemberg, iniciándo así las tropas imperiales y sus aliados una victoriosa contraofensiva que culminó con la firma, en 1699, de la paz de Karlowitz, merced a la cual los turcos habrían de ceder Hungría, Croacia y Transilvania a los Habsburgo, Morea a los venecianos y la plaza de Azov a la Rusia de Pedro el Grande[49].

Estos acontecimientos tuvieron un eco inmenso en la Europa del momento, y contribuyeron a elevar hasta límites insospechados el prestigio del emperador Leopoldo I, cuyas campañas militares, al menos, según presentaba la propaganda, tenían por objetivo el engrandecimiento territorial de la Cristiandad, en sintonía con esa *pietas* [50] de la que su dinastía siempre había hecho gala, lo que contrastaba sobremanera con la actitud de su gran adversario Luis XIV de Francia, que siempre guerreaba contra príncipes de su mismo credo religioso (en especial, la desventurada monarquía hispánica del también Habsburgo Carlos II). Lo cierto es que a través de gacetillas, pliegos de cordel y relaciones de sucesos, la opinión pública de la época tuvo perfecto conocimiento de estos hechos, y, sin ir más lejos, en la misma Sevilla se

[49] En cualquier historia al uso se puede ver un relato de estos acontecimientos, por ejemplo, Berenger, Jean. *El Imperio de los Habsburgo 1273-1918*. Barcelona: Crítica, 1993; Lane, Frederic C. *Venise, une republique maritime*. París: Fayard, 1985; Mantran, Robert. *Histoire de l'empire ottoman*. París: Fayard, 1989. Para un análisis más detallado, Setton, Kenneth M. *Venice, Austria and the Turks in the seventeenth century* Philadelphia: The American Philosophical Society, 1991. Sobre el asedio de 1683, Barker, Thomas Mack. *Double eagle and the crescent: Vienna's second Turkish siege and its historical setting*. Nueva York: University Press, 1967.

[50] Álvarez Ossorio, Antonio: «Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la Casa de Austria», en Fernández Alvadalejo, Pablo; Pinto Crespo, Virgilio y Martínez Millán, José (coords.). *Política, religión e Inquisición en la España moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*. Madrid: Universidad Autónoma, 1996.

imprimieron varias relaciones de sucesos aludiendo a los mismos[51], que fueron reflejados por el historiador gaditano Fray Jerónimo de la Concepción en su conocido *Emporio de el Orbe* (1690)[52]. También Raimundo de Lantery nos cuenta el episodio en sus memorias, aunque lo sitúa, erróneamente, en 1680, suceso que parece haber conocido a través de «historia impresa sobre ello»[53].

Pero la presunta gloria militar siempre presenta la otra cara de la moneda. Las tropas imperiales, junto con sus aliados venecianos, en su avance por los Balcanes y la Hélade saquearon, violaron y esclavizaron a numerosos súbditos del Imperio otomano, y nos da la impresión de que no se detuvieron a distinguir si eran cristianos o musulmanes. Y muchos de ellos acabaron siendo vendidos por todos los puntos del Mediterráneo: a Bolonia, por ejemplo, llegaron en 1687, 146 esclavos turcos procedentes de Florencia, los cuales habían sido donados al Gran Duque de Toscana por el emperador Leopoldo I para el servicio en galeras. A fines de los años ochenta e inicios de los noventa del siglo XVII algunos de ellos se bautizaron en dicha población[54]. A la isla de Malta afluyeron, sobre todo en la última década del siglo XVII, muchos turcos procedentes de las regiones balcánicas, que habían sido comprados en el puerto adriático de Fiume[55]. Y muchos de ellos recalaron en la lejana Cádiz. Esta noticia ya la recogió en el siglo XIX Adolfo de Castro, que habla, nada más ni nada menos, no sabemos con qué fundamento, de dos mil esclavos turcos[56], cifra que

[51] Sobre las *Relaciones* publicadas con motivo de estos acontecimientos, Díaz Noci, Javier: «El Mediterráneo en guerra. Relaciones y Gacetas españolas sobre la guerra contra los turcos en la década de 1680», en Civil, Pierre et al. (eds.). *España y el mundo mediterráneo a través de las Relaciones de Sucesos (1500-1750)*. Universidad de Salamanca, 2008. Sus títulos son fácilmente localizables en la página web del *Grupo de Investigación sobre Relaciones de Sucesos (s. XVI-XVIII)* (http://rosalia.dc.fi.udc.es/RelacionesSucesosBusqueda/). La percepción que del mundo otomano se desprende a través de su lectura, en Redondo, Augustin: «El mundo turco a través de las relaciones de sucesos de finales del s. XVI y de las primeras décadas del s. XVII: la percepción de la alteridad y su puesta en obra narrativa», en Paba, Antonia (ed.). *Encuentro de civilizaciones (1500-1750): informar, narrar, celebrar. Actas del Tercer Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos...* Alcalá de Henares: Universidad, 2003, pp. 235-253.

[52] Concepción, Fray Gerónimo de la. *Emporio del Orbe. Cádiz Ilustrada* (1690) (edición e introducción de Arturo Morgado García). Tomo II. Cádiz: Ayuntamiento/Universidad, 2002, pp. 217ss.

[53] Bustos Rodríguez, Manuel. *Un comerciante saboyano en el Cádiz de Carlos II. Las Memorias de Raimundo de Lantery (1673-1700)*. Cádiz: Caja de Ahorros, 1983, pp. 169-170.

[54] Sarti, Raffaella: «Bolognesi schiavi dei turchi e schiavi turchi a Bologna tra Cinque e Settecento: alteritá etnico-religiosa e riduzione in schiavitú», *Quaderni Storici*, 2 (2001), pp. 450 y 451.

[55] Fontenay, Michel: «Pour une géographie de l' esclavage méditerranéen aux temps modernes», *Cahiers de la Méditerranée*, 65 (2002).

[56] Castro, Adolfo de: «La esclavitud en España», *La España moderna*, (febrero de 1892), pp. 128-149. y «Colonia de orientales en Cádiz en los siglos XVII y XVIII», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1887.

transmitiría Antonio Domínguez Ortiz[57], y el historiador sevillano fue citado en este punto por Bartolomé Bennassar[58], aludiendo también al hecho Henry Kamen aunque, en este último caso, sin citar las fuentes[59].

La avalancha, sin lugar a dudas, fue espectacular. En la década de 1660 se bautizaron 16 esclavos conceptuados como turcos, que serían 23 en la de 1670. A partir de entonces, el número tiende a aumentar de manera fulminante: dos en 1682, tres en 1686, cuatro al año siguiente, 13 en 1688, 21 en 1689, 25 en 1690, 68 en 1691, 69 en 1692, 54 en 1693, 103 en 1694, 72 en 1695; y, a partir de entonces, se constata un descenso tan rápido como explosivo había sido el incremento anterior: 41 en 1696, 23 en 1697, 20 en 1698, 24 en 1699; para pasar, ya en el siglo XVIII, una vez firmada la Paz de Karlowitz, al goteo: un total de 51 en la primera década de la centuria, y tan sólo 23 en la de 1710, momento a partir del cual su presencia resultará meramente anecdótica. El predominio femenino fue, sencillamente, abrumador, ya que de las personas esclavizadas de origen turco bautizados en la ciudad en la segunda mitad del seiscientos, nos encontramos a tan sólo 143 varones frente a 437 mujeres, número que en la primera mitad del siglo XVIII fue de 27 y 55 respectivamente. Estas cifras pudieran ser indicativas del fuerte carácter de explotación sexual que presenta la esclavitud turca en nuestra ciudad, habida cuenta de que, en los protocolos notariales, muchas esclavas son descritas como de buen cuerpo, rubias y de ojos azules.

La documentación, sin embargo, no es demasiado explícita acerca de las vías de introducción de los esclavos otomanos en la ciudad. Se constata, eso sí, entre los vendedores, la presencia de mercaderes griegos, como Antonio Luis[60], o armenios, como Alejandro Midanle[61] o Alejandro Domingo[62]. O el hecho de que casi todos llegaron a Cádiz, no directamente desde los dominios de la Sublime Puerta, sino a través de las ciudades italianas. Así, en 1675, Haya, turca de color negro, era vendida por el genovés Jacome Viano, que la había traído de su ciudad natal hacía quince días[63]. Quince años más tarde, el genovés Pablo Antonio Rola vendía a Catalina, turca de color blanco, que había comprado a su padre en Génova[64]. Ese mismo año era vendida por el genovés Juan Antonio Cafarelo una esclava turca llamada Fátima, natural de Croacia «apre-

[57] Domínguez Ortiz, Antonio. *La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952, pp. 14-15.

[58] Bennassar, Bartolomé. *Los españoles. Actitudes y mentalidad desde el s. XVI al s. XIX*. Madrid: Swan, 1985, p. 94.

[59] Kamen, Henry. *La España de Carlos II*. Barcelona: Crítica, 1981, p. 460.

[60] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1554, fol.859.

[61] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1435, fol. 115.

[62] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1554, fol. 879.

[63] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 2355, fol. 530.

[64] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1554, fol. 521.

sada y cautivada en la guerra de los venecianos»[65], la cual «con otras esclavas conduje y traje a esta ciudad de la de Génova en el navío Nuestra Señora de la Concepción»[66]. Fátima, turca de color trigueño, y vendida en Cádiz en 1690 había sido comprada en Livorno de una presa[67]. El mismo origen toscano tenían Yssa[68], o Bequir[69], ambos vendidos en 1690. Menos habitual era que fueran directamente traídos de Turquía, aunque éste fue el caso de Dulcina y su hija, vendidas en 1690[70]. Y aquí terminan las referencias. Ciertamente que en algunos testamentos dieciochescos redactados por libertos procedentes del Imperio Otomano se proporciona alguna información que nos vuelve a remitir al importante papel de las ciudades italianas como intermediarias de este tráfico, pero nos gustaría saber mucho más acerca de los mecanismos de introducción de los esclavos turcos en la ciudad, aunque no es probable que las fuentes disponibles permitan contestar a nuestros interrogantes.

Los negroafricanos

Los avatares bélicos tuvieron también su peso en la introducción de esclavos negros en Cádiz. Algunos llegaron como consecuencia del apresamiento de barcos portugueses, procedentes en muchos casos del Brasil, y que se dirigían hacia Lisboa, lo que fue bastante frecuente a mediados del Seiscientos dado los enfrentamientos mantenidos por los lusitanos con los españoles hasta que éstos reconocieran su independencia en 1668[71], los holandeses (con los cuales Portugal firmaría la paz en 1663), y los ingleses. Así, en 1650 era vendida Leonor «comprada de un capitán inglés de la presa que hicieron en unas naos de azúcar que venían del Brasil a entrar en la ciudad de Lisboa»[72]. En 1655 lo eran Teodora, comprada en el Puerto de Santa María y que procedía del navío portugués *San Francisco Xavier*, apresado en las costas de Rota con algunos esclavos a bordo en 1649[73], María y Luisa, propiedad de Guillermo Guebar, londinense capitán del navío *Juan y María*, «que las hube en el rio de Londres de una escuadra de guerra de Inglaterra que las había apresado en la canal de un navio portugués que iba a Lisboa»[74]. Nuevas capturas se produjeron en 1660: Jacques Colarte,

[65] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1811, fol. 733.
[66] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 2366, fol. 1112.
[67] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1435, fol. 115.
[68] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1554, fol. 878.
[69] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1554, fol. 879.
[70] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1554, fol. 859.
[71] De hecho, durante el decenio de 1660 los españoles concentraron su actividad corsaria en las costas portuguesas. Vid. Otero Lana, Enrique. *Los corsarios españoles durante la decadencia de los Austrias*. Madrid: Ministerio de Defensa, 1999, pp. 305ss.
[72] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 5521, fol. 1332.
[73] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 3543, fol. 325.
[74] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 3543, fol. 645.

capitán de la fragata corsaria *Santa Isabel*, vendía un esclavo negro llamado Manuel, procedente de la nave portuguesa *El Espíritu Santo*, apresada por él mismo[75], en tanto que una carta de ahorría fechada ese mismo año a favor de Cecilia, nos muestra que su propietario, el holandés Elías de Colonia, la hubo tres años antes de Silverto de Viana, fiscal de la armada capitaneada por Miguel de Ruyter, cuya flota capturó presas portuguesas que del Brasil se dirigían hacia Lisboa[76].

Constatamos más apresamientos en 1665, año en que son más numerosos. Podemos citar el ejemplo de Miguel, comprado en La Coruña de una presa que capturó el príncipe de Monte Sarcho[77] el año anterior[78], al igual que Isabel de la Cruz, que fue capturada en las costas de Lisboa[79]. Nicolás de Garavito, vecino de San Sebastián, vendía asimismo a Francisco de Acosta uno de los veinte y cuatro negros que tocaron en suerte a su suegro Agustín de Yustigui, caballero de la orden de Santiago, como armador de la fragata *Santa Teresa*, capitaneada por Carlos Selembrino, y que apresara el navío lusitano *Santa Ursula y las Once Mil Vírgenes* cuando venía de Santo Tomé cargado de azúcar, algodón y esclavos negros con destino a Lisboa[80]. Estas capturas de barcos portugueses siguieron produciéndose a inicios del siglo XVIII, coincidiendo con los años de la Guerra de Sucesión Española. De este modo, en 1710 Pedro Antonio Duverguier daba cuenta de que su esclava parda Catalina de la Ascensión, procedente de las Azores, estaba «embarcada de cuenta del capitán Juan Franco en un navío de la propia isla que varó en la costa de Guinea y de allí se volvió a embarcar en otro navío portugués... que varó con temporal en esta costa de España cerca de Tarifa habiéndose hecho confiscación de los efectos del dicho navío por cuenta de la real hacienda compró la esclava»[81].

Pero este capítulo estaría incompleto sin aludir al hecho de que muchos esclavos fueron introducidos en la ciudad con motivo de las guerras libradas en territorio africano entre los distintos estados subsaharianos, con o sin la intervención de los europeos. Son muy conocidos al respecto los avatares sufridos por el reino del Congo a lo largo del siglo XVII, en pleno proceso de decadencia durante este período, especialmente tras la derrota sufrida por el monarca Antonio I en la batalla de Mbwila (1665) a

[75] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1793.

[76] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 3066, fol. 996.

[77] Este personaje había firmado en 1662 un asiento con la corona para construir una escuadra de ocho navíos y un patache con base en Nápoles, obteniendo a cambio el título de gobernador de la escuadra de Nápoles. Carrasco González, Guadalupe. *Los instrumentos del comercio colonial en el Cádiz del siglo XVII (1650-1700)*. Madrid: Banco de España, 1996, p. 166.

[78] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 737.

[79] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 4223.

[80] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 863, fol. 65.

[81] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 988, fol. 286.

manos portuguesas[82]. Es cierto que en ninguna compraventa de esclavos subsaharianos se alude expresamente al hecho de haber sido esclavizados como consecuencia de conflictos bélicos habidos en el continente africano, pero no debemos engañarnos: la elevada afluencia de esclavos negros conocida por la urbe gaditana entre 1650 y 1750 debió estar muy relacionada con estos enfrentamientos militares.

Una vez más, las cifras son muy reveladoras. Si únicamente tenemos en cuenta los esclavos que fueron bautizados (y no todos lo fueron), entre 1650 y 1699, encontramos a negroafricanos procedentes de Angola (149 esclavos), Arara[83], en la actual Benin (109), Cabo Verde (165), Cacheo, ubicado en Guinea Bissau (28), el Congo (380), Elmina (153), Guinea (35), Loango (190), y Mandinga (25), amén de otros lugares, regiones o etnias que nos aportan un total de 48, lo que eleva el total de procedencias conocidas a 1.272. En su mayor parte se trata de territorios controlados directa o indirectamente por los portugueses (destacando el Congo, en plena descomposición, como ya hemos visto, en el último tercio del siglo XVII)[84], exceptuando, además de los arara, la factoría holandesa de Elmina, arrebatada en 1637 a Portugal, o Loango, reino independiente ubicado al norte del Congo, cuyos monarcas mantenían una política de libre comercio con todos los europeos, particularmente con los holandeses[85]. Por lo que se refiere a la primera mitad del siglo XVIII, encontraremos a 18 negroafricanos procedentes de Angola, 11 de Arara, 37 de Cabo Verde, 91 del Congo, 42 de Elmina, 41 de Guinea, 43 de Loango y 45 de Mandinga. Aún si sigue siendo importante el número de esclavos procedentes del área de influencia portuguesa, destaca la irrupción de dos zonas geográficas que en el período anterior tenían menos relevancia, Guinea, y Senegambia (mandinga), lo que tuvo mucho que ver con la irrupción de los proveedores británicos en el sistema esclavista gaditano.

Esta irrupción la podemos encontrar a mediados del siglo XVII. En 1651, comerciantes ingleses fundaron una Compañía de Guinea y, en 1660, la *Company of Royal Adventurers*, seguida en 1672 por la Real Compañía Africana[86], cuyas principales factorías en las costas subsaharianas fueron Cormantine (cedida a los holandeses en

[82] Blackburn, Robin. *The making of New World Slavery: from the Baroque to the Modern 1492-1800*. Nueva York: Verso, 1997, p. 204.

[83] En la Costa de los Esclavos, que se extendía desde la desembocadura del río Volta hasta Calabar, en la actual Nigeria, había dos grupos lingüísticos predominantes, los gbe-parlantes (denominados arara en el mundo hispánico, ya que Allada era el estado dominante de la región), y los yoruba (lucumi). Law, Robin: «La costa de los esclavos en África occidental», en Cáceres, Rina (comp.). *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*. San José: Universidad de Costa Rica, 2001, p. 31.

[84] Boxer, C.R. *O imperio colonial portugues (1415-1825)*. Lisboa: Ediçoes 70, 1981, pp. 172ss; Goslinga, Cornelis Ch. *The Dutch in the Caribbean and in the Guianas 1680-1791*. Assen: Van Gorcum, 1985, pp. 44ss.

[85] Thomas, Hugh. *La trata de eslavos*. Barcelona: Planeta, 1998, p.362.

[86] La obra fundamental, es la de Davies, K.G. *The Royal African Company*. Nueva York, 1970.

la Paz de Breda de 1667, que puso punto final a la segunda guerra angloholandesa)[87], Accra, y, sobre todo, Cape Coast, todas ellas ubicadas en la actual Ghana. Ya en 1652 la corona española, ante la desarticulación provocada en la introducción de esclavos en la Península debido a la rebelión de Portugal, autorizaba a James Wilson y Robert Breton a introducir un millar de negros en España[88]. Pero, probablemente, el punto de partida a gran escala de su actividad esclavista en Cádiz venga dado por la llegada en 1663 de una flota procedente de África (con toda seguridad, el *Charles*, propiedad de los *Royal Adventurers*), trayendo un cargamento de negros bozales vendidos en lotes de más de 40, figurando entre los comerciantes los ingleses Juan Mathews y Roberto Broque, Pedro de Cueto y Blas de Mora[89]. Ese mismo año encontramos un poder firmado por Roberto Broque, vecino de Londres y capitán del navío *Las Siete Estrellas*, a favor de Juan Mathews (Juan Mateos), para «que pueda administrar y vender la carga de negros que introduje en esta ciudad del puerto de Cormantin que es de dominio del rey de la Gran Bretaña»[90]. Y las referencias se multiplicarán en la documentación notarial, especialmente en 1665 y 1670, pudiendo deducirse la procedencia guineana de la mayor parte de los esclavos y el importantísimo papel jugado por Juan Mathews, personaje al que encontramos realizando otras actividades, por cuanto sabemos que en 1667 había formado una compañía con sus compatriotas Thomas Mateos y Jorge Boun[91]. Podríamos multiplicar los ejemplos, pero bastará citar a Bárbara, vendida en 1665 y comprada tres años antes al cónsul inglés, «que vino con otras en el navío nombrado El Ramo de Oliva de que fue capitán Ruxero Bartolot inglés que vino del castillo de Cornati en Guinea»[92]. O a Antonia, que ese mismo año era «comprada del capitán de la nao Lebreto.s años»[93]. O a un esclavo africano adquirido por Andrés Cano que «compró al capitan Noac Liberinton vecino inglés y en su nombre de Juan Mateos inglés 25 piezas de esclavos y esclavas negros de las que el dicho capitán trajo de la costa de Coromantin que es señorío del rey de la Gran Bretaña e introdujo en el navío las Siete Estrellas con licencia del gobernador Antonio Pimentel de Prado»[94].

[87] Israel, Jonathan I. *The Dutch Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 774.

[88] Valladares Ramírez, Rafael: «El Brasil y las Indias españolas durante la sublevación de Portugal 1640-1668», *Cuadernos de Historia Moderna*, 14 (1993), pp. 151-172.

[89] Bustos Rodríguez, Manuel: «Población, sociedad y desarrollo urbano. Una aproximación al Cádiz de Carlos II», en *Cádiz en su historia. I Jornadas de Historia de Cádiz*. Cádiz: Caja de Ahorros, 1983.

[90] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1795, fol. 32. En dicho legajo aparecen numerosas escrituras de compraventa de esclavos en las que actúa el citado Juan Mateos.

[91] Carrasco González, Guadalupe *Comerciantes y casas de negocios en Cádiz (1650-1700)*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1997, p. 122.

[92] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 4415, fol. 350.

[93] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 547, fol. 81.

[94] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 3073, fol. 161.

Durante la primera mitad del siglo XVIII la mayor parte de los negroafricanos introducidos en la ciudad lo fueron como consecuencia de los intereses económicos de la colonia británica[95], que monopolizó, a partir de Utrecht, el tráfico negrero español. No obstante, no hay ningún esclavo que haya sido adquirido por este procedimiento en una fecha posterior a 1739, año de inicio de la Guerra de los Nueve Años (en el continente, Guerra de Sucesión Austriaca) entre ambas naciones y que, a la postre, provocaría el fin de la concesión a la *South Sea Company* en 1750. Pero hasta entonces, acaudalados comerciantes británicos como Enrique Roo, Pedro Butheler[96], o las firmas Macky y Cassamayor[97] participaron en este tráfico, que podemos constatar a través de la *Trans-Atlantic Slave Trade Database*[98] (naturalmente, con las lagunas de rigor):

1728 (26119), *Aurora* (Inglaterra), capitán John Threipland, 217 esclavos desembarcados en Cádiz.

1731 (94507), *Princess Amelia* (Inglaterra), capitanes John Butley y Matthew Hayes, 197 esclavos desembarcados en Cádiz.

1732 (76795), *Finch of Manne* (Inglaterra), capitán Matthew Coffin, 108 esclavos desembarcados en Cádiz procedentes de Gambia.

1733 (26251), *James* (Inglaterra), capitán McGowan, 217 esclavos desembarcados en Cádiz.

1733 (25682), *Tankerville* (Inglaterra), capitán Henry Smith, 150 esclavos desembarcados en Cádiz procedentes de Gambia.

1734 (25885), *Tankerville* (Inglaterra), capitán Henry Smith, 217 esclavos desembarcados en Cádiz.

1734 (16749), *Unity* (Inglaterra), propiedad de Matthew Thomas, Lewis Casamajor y John Bartlett entre otros, capitán Richard Prankard, 209 esclavos desembarcados en Cádiz procedentes de Gabón.

Esta presencia también puede rastrearse en los protocolos notariales. En 1715 era vendida María, «la cual vino en una de las armazones de negros que llegaron a esta Bahía por el año pasado»[99]. En 1730 lo era Dionisio Nicolás Guillermo, «comprado

[95] Algunas pinceladas sobre la posesión de esclavos por parte de la colonia británica en García Fernández, María Nélida. *Comunidad extranjera y puerto privilegiado. Los británicos en Cádiz en el siglo XVIII*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2005, pp. 132-134.

[96] De origen irlandés, la saga de los Butler se inicia con Antonio, ya naturalizado en 1743 (Bustos Rodríguez, Manuel. *Los comerciantes de la carrera de Indias en el Cádiz del siglo XVIII*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1995, p. 230), extendiéndose sus conexiones a Londres, Gibraltar y Salé (García Fernández, María Nélida. Op. cit., pp. 39 y 41).

[97] Compañía citada por María Nélida García Fernández (Casamajor, Polier y Burnaby) pero sin proporcionar más detalles. Ibid., p. 41.

[98] http://www.slavevoyages.org/tast/index.faces (21-6-2010). La cifra que acompaña al año se refiere al número de viaje.

[99] AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 5134.

a Benjamín Fletheort capitán del navío La Sumisión que estaba en la bahía de esta ciudad donde había traído diferentes negros de venta en 1725»[100]. Ese mismo año, Ana María era comprada a Jacobo Oboll, capitán del buque inglés *María Galera*, «quien llegó a esta bahía con otros negros a la consignación de Enrique Roo e hijos»[101]. Cinco años más tarde, Juan Joseph fue comprado en la bahía de un navío inglés consignado a nombre de Pedro Butheler, hombre de negocios[102]. En 1740, María del Rosario fue «comprada hace tres años bozal de un armamento inglés que vino a esta bahia nombrado el Serflorrer capitán Diego Killiams consignado a la casa de negocios Cassamayor Simpoon y Harr»[103]. Y también Antonio Isidro, «comprado de la compañía de negros que corrió en esta ciudad con el nombre de Casamaior Simpson y Warre» en 1738[104].

Conclusión

La dependencia del abastecimiento de esclavos de los avatares bélicos puede constatarse en el importante papel jugado por los militares en el mercado esclavista, bien como compradores, vendedores, o propietarios. Entre 1650 y 1750, de los 3.481 esclavos que fueron vendidos en la ciudad de Cádiz (teniendo en cuenta tan sólo los años terminados en cero o en cinco), 370, casi un 11%, lo fueron por militares, destacando 98 vendidos por alféreces, cuatro por almirantes (entre ellos el de Génova, Marco Antonio Espínola, vendedor de un esclavo en 1660)[105], diez y nueve por ayudantes, dos por generales, dos por proveedores de armada (uno de ellos era de la de Inglaterra, Diego Guilson, que vendió un esclavo en 1655)[106], 171 por capitanes, cuatro por maestres de campo, 50 por sargentos y 11 por tenientes.

Aunque se trate de un comercio sumamente minifundista, en el sentido de que pocas veces encontraremos a vendedores trabajando con un elevado número de esclavos durante un prolongado período de tiempo, sí podemos destacar algunos casos concretos, como el capitán Joseph Francisco de Alarcón, vecino de Cádiz y vendedor de siete esclavos, preferentemente moros, en 1685. O el capitán Matías Gómez Trigoso, que en 1670 vende diez esclavos, negroafricanos en su mayoría. También el capitán Roque López de Mayorgas, con seis esclavos entre 1650 y 1665; el sargento Diego Manuel Nevado, con otros tantos vendidos entre 1665 y 1680; o el alférez Francisco Polo, con dos esclavos en 1670 y otros ocho en 1690, principalmente negroafricanos.

100 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 367, fol. 564.
101 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 879, fol. 419.
102 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 4468, fol. 1368.
103 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 2163.
104 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 3617.
105 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 4920, fol. 271.
106 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 2098.

Militares como vendedores, pero también como compradores, ya que adquieren un total de 368 esclavos, poco más del 10% del total, destacando la figura del alférez Jerónimo de Villalobos, que adquirió once esclavos entre 1655 y 1670. La orientación de su demanda es ligeramente distinta a la de los otros dos grupos que adquieren mayor cantidad de esclavos, a saber, los clérigos y las mujeres. Se gastan exactamente lo mismo en su compra: la media es de 152 pesos para los clérigos y los militares, y de 151 para las mujeres. Tampoco hay variaciones en cuanto a la edad: la media de los esclavos comprados por los clérigos es de 32 años, de 31 por las mujeres y de 30 por los militares, lo que supone una diferencia insignificante. Por lo que se refiere al sexo, si el 52% de los esclavos vendidos en la ciudad son mujeres, esta proporción representa tan sólo el 42% entre los comprados por militares (lo que revela, obviamente, su fuerte preferencia por los varones), el 44% entre los clérigos y al 66% entre las mujeres. Y, en cuanto a su condición étnica, podemos fijarnos en la proporción de los esclavos negroafricanos, el grupo más numeroso durante la mayor parte del período. Tienen este origen el 75% de los esclavos adquiridos por los militares, el 52% de los comprados por los clérigos, y tan sólo el 34% de los comprados por las mujeres. Los varones subsaharianos, como vemos, son los preferidos entre los esclavistas procedentes del mundo castrense.

La guerra, pues, jugó un papel muy importante en la introducción de esclavos en la urbe gaditana, algo que se refleja muy bien en los testamentos redactados por los libertos, en su mayoría de origen turco, en los que, en muchos de los casos, se describen las circunstancias bélicas que les llevaron a ser esclavizados y vendidos en Cádiz. María Rosa Josepha se definía en 1711 como «natural de Boona en Turquía vecina de Cádiz adonde vine en muy pequeña edad sin conocimiento de mis padres»[107]. Teresa María de Jesús, cuya última voluntad es de 1712, era «natural de Veligrato en Turquía, mis padres de la misma ciudad a quien no conocí»[108]. Catalina Josepha, testadora en 1713, «natural de Bozma en Turquía, donde habrá 31 años poco más o menos que me cautivaron las armas imperiales y fui traída a esta ciudad donde me compro D. Juan de Amaya vecino y corredor de lonja en ella y a los pocos meses de mi venida fui catequizada»[109]. María Paula señalaba cinco años más tarde que era «natural de Bosnia hace 27 años vine cautiva a España y hace mucho tiempo está en libertad en su tierra estaba casada con un moro y se vino preñada y parió a María Josepha de la Concepción también libre»[110].

Otros testimonios en esta línea los constituyen el de Teresa María de la Santísima Trinidad, que en 1732 señalaba cómo «a los 20 años me cautivaron las tropas de

107 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1440.
108 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1312.
109 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 715.
110 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 5078.

su majestad el emperador en mi propia casa y me condujeron a los estados de Venecia donde me bautizaron y hace 41 años vino a Cádiz a poder del capitán Francisco Larramendi»[111]. Teresa Gaenta manifestaba ese mismo año ser «natural de Sardin en Turquía, hija de Murat y Hesma vino esclava de malteses a los 26 años la compró Andrés de Gainza que la libertó a su muerte»[112]. Lucía Francisca declaraba en 1738 cómo «siendo de doce años con poca diferencia fui aprehendida con diferentes turcos de ambos sexos por cristianos quienes me condujeron a la ciudad de Liorna de la cual vine a ésta ha más tiempo de cuarenta años y en ella me compró D. Pablo de la Barcena...a quien merecí me diese luz y conocimiento de Dios nuestro señor»[113].

Los negroafricanos nunca fueron tan explícitos, pero algunos de sus testamentos, si leemos entre líneas, nos permiten intuir que fue la guerra la responsable última de su introducción en la urbe gaditana. En 1671 Dominga de Moyra aludía a su nacimiento en Callejón, en el reino de Guinea, lugar del que procedían asimismo sus padres «gentiles»[114]. María de la Encarnación, en su testamento de 1742, nos revela que, teniendo ocho años de edad, fue conducida de Guinea hasta Cádiz[115]. Y Josef Antonio Cardoso, en fecha tan tardía y emblemática (aunque para muchos nada cambiaría) como la de 1812, declaraba su origen guineano, aunque «desde muy pequeño salí en esclavitud de dicha mi patria»[116].

En conclusión, y ya que el término «*memoria histórica*» está tan de moda en los últimos años, no será ocioso recordar a tantos hombres y mujeres que llegaron a la ciudad de Cádiz, no atraídos por su riqueza, sus oportunidades o su cosmopolitismo, sino porque otro tomó la decisión por ellos. Su existencia cotidiana forma parte de la otra cara de la moneda del esplendoroso Cádiz de la Modernidad, donde el brillo de las fortunas acumuladas con el dinero de las Indias no pudo aliviar en modo alguno la miserable vida cotidiana de esclavos, libertos, expósitos, pobres, marginados, vagabundos, y mujeres maltratadas o abandonadas. Todos ellos malvivieron cotidianamente en una ciudad que una historiografía complaciente nos presenta como Emporio del Orbe, paradigma de las libertades y cuna del constitucionalismo, tal y como pone de relieve todo un historicismo militante y triunfalista que se recrea continuamente en la visión del Cádiz de la Carrera de Indias, y que olvida u oculta la elevada dosis de espejismo que conllevó el sueño indiano.

111 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 225.
112 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 5539.
113 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 1601.
114 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 4229, fol. 553v.
115 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 5084.
116 AHPC: Protocolos Cádiz, lib. 5806.

Capítulo Cuarto

La experiencia sevillana de la Compañía de Jesús en la evangelización de los esclavos negros y su representación en América

Francisco de Borja Medina
Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma (Italia)

Introducción

Existen variados y muy valiosos trabajos sobre la esclavitud negra africana en España, y en Sevilla en particular. Baste aquí mencionar los estudios de Francisco Franco Silva sobre la esclavitud en Sevilla en la baja Edad Media[1], Isidoro Moreno en relación con la Hermandad de los Negritos[2], y el relativo a los negros y la Iglesia en España de Ildefonso Gutiérrez Azopardo[3]. Este capítulo tiene como objetivo poner en relación el método evangelizador de la Compañía de Jesús en Sevilla con el de América[4] y, en particular, con respecto a la problemática del bautismo.

Con esta orientación y comenzando por América, creo interesante señalar que la Compañía de Jesús, que llega al Perú en 1568, tiene una experiencia previa en la evangelización y catequesis de los esclavos africanos desde su llegada a Sevilla en 1554. Sevilla, puerto fluvial del Atlántico, por su posición estratégica y su comercio con África, el Mediterráneo Oriental, el Mar del Norte y con América, contaba con una sociedad cosmopolita y multirracial, en la que los negros, esclavos y libres, formaban parte del tejido urbano (el 6% en 1565), con sus cofradías de matiz socio-

[1] Franco Silva, Alfonso. *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*. Sevilla: Diputación provincial, 1979.

[2] Moreno Navarro, Isidoro. *La antigua hermandad de los negros de Sevilla: Etnicidad, Poder y Sociedad en 600 años de Historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1997.

[3] Gutiérrez Azopardo, Ildefonso: «Los franciscanos y los negros en el siglo XVII», *Archivo Ibero-Americano*, nº 197-200 (1990), pp. 593-620.

[4] Personalmente me ocupé, hace algunos años, de la cuestión de la evangelización de los negros en Perú por parte de la Compañía de Jesús, en especial en las haciendas jesuitas, en una comunicación que presenté al simposio «Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jeuistas en la América virreinal», en el marco del 51º Congreso Internacional de Americanistas, organizado por la Pontificia Universidad Católica del Perú y celebrado en Santiago de Chile del 14 al 18 de julio de 2005.

religioso, y un mayoral y juez para dirimir las diferencias en el interior de la comunidad y representarla en ciertos asuntos ante las autoridades reales y municipales. El primero que se conoce con este oficio fue Juan de Valladolid, de origen noble, portero de cámara de los Reyes Católicos, conocido como el Conde Negro —aún existe una calle con este nombre—, nombrado mayoral y juez en 1473. La legislación vigente por la que se regía este grupo humano era la Ley de Partida de Alfonso X, relativa a los siervos, la misma que, con pocas modificaciones, se aplicó en América.

A fines del siglo XIV existía en Sevilla una cofradía de negros, con sede en su propio hospital, fundada por el cardenal-arzobispo Gonzalo de Mena (1393-1401). En 1554, la cofradía, que aún existe, recibía nuevas reglas. Para antes de 1584, en que se aprueban sus reglas, se había formado otra en Triana y, en 1572 el arzobispo Cristóbal de Rojas aprobaba la de mulatos, sita detrás de la iglesia de la Anunciación, titular del entonces colegio de la Compañía antes de su traslado al nuevo sitio donde tomó el título de San Hermenegildo. Años más tarde, la cofradía de mulatos emigró a la parroquia de San Ildefonso.

Con la fundación de la Compañía de Jesús en Cabo Verde, en 1604, se creó una red de comunicación entre los jesuitas portugueses de la isla y de Angola, y los de Lisboa y Sevilla (las dos ciudades de Occidente con mayor población esclava), Brasil y Cartagena de Indias. Fueron los profesores de teología del colegio sevillano de San Hermenegildo, corresponsales del P. Alonso de Sandoval[5], los que elaboraron, basados en su propia experiencia de más de medio siglo y en las informaciones llegadas de Cabo Verde, Angola, Cartagena y la propia Sevilla, el método que mandó observar, en 1614, el arzobispo Pedro de Castro y Quiñones en todas las parroquias de la archidiócesis; este método fue el aplicado por el padre Alonso de Sandoval en el Nuevo Reino de Granada en 1617, y de aquí pasaría a Lima, Tucumán, México y Puebla de los Ángeles.

En este tiempo, los jesuitas más destacados empleados en este ministerio en el virreinato peruano fueron Alonso de Sandoval en Cartagena, y el P. Diego de Torres Bollo[6] en el Tucumán. Años después, a partir de finales de los años 1620, el limeño P. Lope de Castilla[7] se empleaba en el puerto de Buenos Aires; éste fue autor de un «arte» o gramática y un vocabulario de le lengua de Angola. Por el mismo tiempo, en la región de Mendoza y San Juan de Cuyo (entonces pertenecientes a la capitanía

[5] Su biografía en O'Neill, Charles y Domínguez, Joaquín Mª (eds.). *Diccionario histório-temático de la Compañía de Jesús.* Vol. 4. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001, pp. 3495-3496. Para toda la cuestión del ministerio con los negros en la Provincia del Nuevo Reino cf. Pacheco, Juan Manuel. *Los jesuitas en Colombia*. Vol. I. Bogota: Ponticia Universidad Javeriana, 1959-1989, pp. 239-296.

[6] O'Neill, Charles y Domínguez, Joaquín Mª (eds.). *Diccionario histórico-temático de la Compañía de Jesús*. Op., cit., vol. 4, p. 3824.

[7] Ibid., vol. 1, p. 703.

general de Chile) trabajaba el alemán P. Andrés Agrícola (cuyo verdadero nombre era Andrés Feldmann), que trató de aprender la lengua de Angola. Para toda la región de la provincia del Paraguay (que comprendía las actuales naciones del Paraguay, Argentina, Uruguay y Chile), el P. General Muzio Vitelleschi ordenó en 1627 que los encargados del ministerio con los negros aprendieran esta lengua y se destinara un padre fijo en el puerto de Buenos Aires para la atención de los esclavos negros que llegaban en gran número en las armazones[8]. Los jesuitas del colegio de Lima continúan esta labor por encargo del rey Felipe III, aconsejado por los obispos mencionados más arriba. Como dato interesante, en estos mismos años era arzobispo de Lima Don Gonzalo de Campo (1625-1628) que, hasta su nombramiento, había sido provisor del arzobispado de Sevilla y, como tal intervino activamente con los jesuitas de San Hermenegildo en la evangelización de los negros; sobre este arzobispo trata detalladamente Alonso de Sandoval en su obra *De instauranda Ethiopum salute*, sobre todo en el capítulo 22 del libro 3[9].

Los primeros contactos con la población esclava africana en Perú

En 1568, apenas llegados a Lima los jesuitas comenzaron a ocuparse de los esclavos negros. Su principal protagonista fue el estepeño P. Luis López, que ya en la nave que le condujo a Indias había ejercido su ministerio con treinta de ellos, catequizándoles a diario, con provecho. Causaba admiración, según el P. Provincial, Jerónimo Ruiz de Portillo, corresponsal de Francisco de Borja, ver cómo estos esclavos se reprendían mutuamente cuando faltaban en algo de cristianos y las penitencias que hacían por sus faltas[10].

El método utilizado por el P. López con los esclavos africanos al llegar a Lima es semejante al empleado en Sevilla desde 1554: una procesión por las calles cantando la doctrina hasta una iglesia en la que se les explicaba y se les hacía una exhortación. Vale la pena leer, en su versión original, la descripción de dicho método:

> «[El Mtro. Luis López] las fiestas va a la doctrina de los morenos con tres o cuatro Hermanos, porque se juntan más de dos mil morenos, y van por las calles los domingos y fiestas con su cruz que ellos an hecho, y ellos tienen sus mayordomos que los muñen y traen a casa de donde salen en horden y van diciendo la doctrina y después buelven a la iglesia mayor, a donde se les enseña por las preguntas y se les hace una exortación conforme

[8] Morales, Martín Mª: «A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)», *Monumenta Historica Societatis* (*MHSI*), Nova Series, vol. 1 (2005), pp. 169, 222, 270, 273, 360, 410.

[9] Sandoval, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud* (introducción, transcripción y traducción de Vila Vilar, Enriqueta). Madrid: Alianza, 1987, pp. 287-292; 382-390; 492-503 y 590-593.

[10] Jerónimo Ruiz de Portilla a Francisco de Borja, Cartagena, 2 enero 1568, en Monumenta Historica Societatis Iesu (en adelante *MHSI*), *Monumenta Peruana*. Vol. 1. Roma, 1956-1991, p. 167.

a su capacidad, házese tanto fruto en esto, que es una de las cosas, que han admirado en este reino, que hasta agora no podían ni religiosos ni justicias quitar los bailes a su modo gentil ni las borracheras, donde se mataban muchos dellos en las plazas y calles, y el huirse de sus amos por los montes y después que vino la Compañía y se tomó este modo ha sido Dios servido que se les ha quitado de tal arte, que ni ay baile, ni se oye atabal, ni muerte, ni huirse negro al monte, porque quando temen a sus amos, acógense a nosotros para que los llevemos a ellos, y aun de los montes se an venido después que venimos para que, aviendo un año que estavan huidos, los tornásemos a sus amos. Parece en ellos ya ser cristianos, porque se reheprenden unos a otros en el hurtar, fornicar y otras cosas, y vienen al Padre a acusarse para que les reprehenda, y esto a sido y se espera será gran bien para los indios porque los maltratavan mucho estos negros, y agora parece se moderan. Quiérennos tanto los negros que donde quiera que topan los nuestros, juntas las manos, dizen: Alabado sea Jesucristo, y aunque estén en bodas o vailes, que suelen aver quinientos juntos, en entrando uno de los nuestros y diciendo: «Ea hermanos, vamos a la doctrina», van de buena gana, siendo cosa que el Rei con su poder tendría harto que hazer. Quando ai discordia entre ellos, luego acuden al Padre para que los concorde, y es tanto el número de ellos que creo ai en esta ciudad pasados veinte mil negros: por tanto vea V.P. si ai bien en qué emplearse, que es cierto bivían como gentiles»[11].

Es curioso observar, en este texto, la mutua reprensión por las respectivas faltas de unos y otros, lo mismo que ocurría entre los negros que venían en la nave, lo cual induce a pensar que fuera una práctica enseñada por el mismo P. López. Al año siguiente, 1570, se repitió la técnica, también aplicada a los indios. Por la correspondencia de ese año tenemos noticias, por ejemplo, sobre la lengua usada para la catequesis, pues con los morenos se empleaba un intérprete, mientras que la de los indios era conocida por los mestizos peruanos recién admitidos en la Compañía. Asimismo, hay constancia de la continuidad, entre los esclavos africanos, de la celebración de bailes, que fueron «permitidos» con licencia del Padre, así como el matrimonio entre ellos para evitar que vivieran en pecado; e igualmente se produjo la disminución de borracheras y muertes violentas:

«En las doctrinas que se hazen a los indios, como a los morenos, los quales, como V. P. por otras sabe, son en grande número, se procede con harto fructo y edificación del pueblo. Todos los domingos, andando por las calles en procesión, y después trayéndolos a nuestra casa los unos, y los otros a la Iglesia mayor, donde se les hazen las preguntas en nuestra lengua castellana y en la suia, particularmente a los indios, y se les haze una exhortación o plática en la misma lengua por alguno de nuestros Hermanos que la entienden y saben bien hablar, lo qual es causa que los unos y los otros nos tengan grande affición y saluden donde quiera que nos topan con mucho respecto, con: Loado sea Jesuchristo. Los morenos acuden al Padre que particularmente le enseña, a pedirle licencia para hacer algún baile el día

[11] Diego de Bracamonte a los PP. Y HH. de la Compahñía de Jesús, Lima, 21 enero 1569, en *MHSI-Monumenta Peruana*, vol. 1. Op. cit., pp. 256-258.

de fiesta, o para otra cosa alguna notable. Procúrase que se casen éstos, porque no estén en pecado mortal; y esto es la causa que no hagan tantas borracheras como solían, ni se maten como antes»[12].

Treinta años después, a principios del siglo XVII, se reconoce, al más alto nivel, la labor de la Compañía de Jesús con los negros en Perú. Felipe III, sobre la base de la información de algunos prelados de la provincia eclesiástica de Lima, dirige una Real Cédula, en noviembre de 1603, al virrey del Perú, Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey, ordenándole que remediase la falta de atención que padecía esa parte de la población, «[...] porque no tienen cura que les enseñe y que solos los religiosos de la Compañía de Jesús se emplean las fiestas, cuando sus amos les dejan un rato, en enseñarlos». Pero el provecho era poco, pues los negros, «cansados de servir, huyen de la doctrina para divertirse con sus bailes y borracheras, de ahí que los más no confiesen y que casi ninguno comulgue». Propone, como remedio, la creación de tres o cuatro parroquias de negros al estilo de las de los indios. Era la respuesta al extenso memorial sobre la situación del virreinato que, el 27 de abril de 1601, los obispos del Cuzco, Antonio de la Raya, de Quito, Luís López de Solís, y de Popayán, Juan de la Roca, reunidos con ocasión del IV Concilio Provincial como sufragáneos de la sede metropolitana limeña, elevaron al Rey, por mano del procurador de la provincia del Perú de la Compañía de Jesús, P. Diego de Torres Bollo, enviado a las cortes de España y Roma. En el apartado dedicado a los negros, se lamentaban de su situación y abandono espiritual —«la gente más desamparada de doctrina que se conoce»—, y pedían el remedio recogido en la Real Cédula, informando que los únicos que se ocupaban de ellos eran los padres de la Compañía. La Real Cédula, en su parte expositiva, recoge, a la letra, como es de rigor, la información de los prelados[13].

Estas noticias peruanas ilustran la transferencia allende los mares del método empleado en Sevilla desde la llegada de los religiosos de la Compañía en 1554. Así lo describía, en abril de 1555, el rector del colegio sevillano Gonzalo González en carta a Ignacio de Loyola. Después de narrar el ministerio del P. Bautista Sánchez con otro grupo humano (los muchachos que se enfrentaban en batallas campales con palos y piedras junto a las murallas de la ciudad, con los que marchaba en procesión por las calles mientras recitaban a coro la doctrina), aludía al mismo procedimiento empleado con los esclavos por el sevillano Alonso de Ávila[14]:

[12] Sebastián Amador a Francisco de Borja, 1 enero 1570, MHSI, *Mon. Per.* I, 345.

[13] Borja Medina, Francisco de: «El esclavo ¿bien mueble o persona? Algunas observaciones sobre la evangelización del negro en las haciendas jesuíticas», en Negro, Sandra y Marzal, Manuel (comp.). *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América Virreinal.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, pp. 83-85.

[14] Para su biografía véase O'Neill, Charles y Domínguez, Joaquín Mª (eds.). *Diccionario histórico-temático de la Compañía de Jesús*. Op. cit., vol. 1, p. 304.

> «El P. Áuila ha hecho esto con otro mucho número de morenos que se juntan en las plaças, donde no hazen mucho seruicio a Dios [entretenidos en juegos no demasiado honestos, explica la versión latina]: llébalos a la iglesia más cercana en procesión, do les dice la doctrina, anima para el cielo y atemoriza para el infierno»[15].

La versión latina, quizás de modo más exacto, indica que el Padre les exhortaba a abrazar la virtud y a temer los vicios *(«exhortabatur ad virtutem et terrebat a vitiis»)*[16].

A veces, la plática servía también para los curiosos, como se relata en la correspondencia: «La doctrina a los sclauos también se ha continuado, y della se ganó un mercader que allí se llegó y se vino a confesar con el padre que la hazía»[17]. Me parece conveniente subrayar, en este punto, que quizás no se ha prestado la debida atención a la mezcla de grupos sociales y raciales que se producía en la catequesis parroquial. En 1556, el padre Suárez informaba a Ignacio de Loyola sobre la doctrina cristiana que se explicaba, en tres parroquias, a los niños tanto libres como esclavos y añadía que, en una de ellas, se explicó también a un gran número de gente que acudió[18].

En una misiva dirigida a Ignacio de Loyola poco antes de su muerte el 31 de agosto de 1556, el P. Juan Suárez le informaba de los progresos de la catequesis con los esclavos negros que, según se decía, pasaban de 10.000. Se menciona incluso el deseo que tenían de crear una cofradía. Con ocasión de estorbar los bailes que se consideraban «deshonestos» en que los negros empleaban todo su tiempo los domingos y días de fiesta, los Padres iban a los lugares de reunión, donde les enseñaban la doctrina, pues, no obstante estar bautizados, por lo general ignoraban los rudimentos de la doctrina cristiana, y ni siquiera sabían el *Padre Nuestro*. Allí mismo se les recitaba, y se les llevaba a una parroquia cercana en donde se les explicaba. Con ésto habían cesado las «zambras» en los barrios vecinos a la iglesia, y algunos habían decidido formar una cofradía en la que los hermanos se obligaran, bajo ciertas penas, a acudir a la doctrina y aprenderla. Para urgir su cumplimiento y ejecutar las penas previstas, se elegirían muñidores y ejecutores para los que faltasen[19].

También se catequizaba a la población esclava del arrabal de la Espartería en el Arenal, extramuros de la ciudad de Sevilla. En su mayoría penados, estaban al servicio del puerto y de las flotas. Como no se les permitía ir con los demás esclavos a la

[15] Gonzalo González a Ignacio de Loyola, Sevilla, 23 abril 1555. *MHSI-Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur*. Vol. 3. Madrid, 1894-1932, p. 379.

[16] Marcelo de Salazar a Ignacio de Loyola, Sevilla, 23 abril 1555. Ibid., p. 383.

[17] Juan Suárez a Ignacio de Loyola, Sevilla, 16 agosto 1555. Ibid., p. 551.

[18] Juan Suárez a Ignacio de Loyola, Sevilla, 6 mayo 1556. Ibid., vol. 4, p. 264.

[19] Juan Xuárez a Ignacio de Loyola, Sevilla, 27 agosto 1556. Ibid., pp. 419, 422.

parroquia donde se reunían, se les convocaba, a toque de campanilla, por los diversos lugares donde se encontraban a lo largo de la orilla del río, rezando devotamente[20].

La Compañía de Jesús y la Catequesis[21]

Antes de continuar, creo oportuno explicar el origen de esta actividad catequística de los jesuitas. La enseñanza de la doctrina cristiana es uno de los ministerios propios de la Compañía de Jesús, citado en la bula fundacional de 21 de julio de 1540. Ya en 1526, en Alcalá, Ignacio de Loyola daba ejercicios espirituales, explicaba («declaraba») la doctrina e instruía en el modo de orar sobre su contenido, que inserta al final de los Ejercicios Espirituales, en los denominados «Tres modos de orar»: el primero sobre los mandamientos, pecados capitales, potencias del alma y sentidos corporales, los otros dos sobre las oraciones vocales (*Padre Nuestro*, *Ave María*, etc.). En Azpeitia, pese a la oposición de su hermano el señor de Loyola, se propuso explicar todos los días la doctrina a los niños, acudiendo muchos otros a escucharle.

En las Letras apostólicas de Paulo III (1540), aprobatorias de la Compañía de Jesús, y en las confirmatorias de Julio III (1550), se menciona, como uno de los ministerios propios de la Compañía, la educación en el cristianismo de niños e ignorantes. En la profesión se promete, en relación con el voto de obediencia, una especial dedicación a la instrucción de los niños, de acuerdo con la forma de vida determinada en dichas Letras apostólicas y en las Constituciones de la Compañía, «por su singular servicio de Dios en ayuda de las almas y para que no se olvide»[22]. Así, en la Parte IV, capítulo 8, número 6 de las Constituciones, titulada «Del instruir a los escolares en los medios de ayudar a sus prójimos», se ordena que «en el modo de enseñar la doctrina cristiana y acomodarse a la capacidad de los niños y personas simples, se ponga el estudio conveniente» para lo que «ayudará tener en escrito sumariamente la explicación de las cosas necesarias para la fe y vida cristiana»[23]. Debe enseñarse a los alumnos de las escuelas propias y en las iglesias de la Compañía o fuera de ellas, en otras iglesias, en las plazas o en otros lugares a propósito[24].

En la India era una de las principales ocupaciones de Francisco Javier, que al son de la campanilla recogía a los niños y los llevaba en procesión cantando la doctrina.

[20] Diego López a Diego Lainez, 16 diciembre 1556. MHSI, *Epistolae Mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*. Vol. 5. Madrid, 1898-1901, p. 566.

[21] Este tema fundamental en la Compañía de Jesús puede consultarse en O'Neill, Charles y Domínguez, Joaquín Mª (eds.). *Diccionario histórico-temático de la Compañía de Jesús.* Op. cit., vol. 1, pp. 713-719.

[22] Parte V, capítulo 3, n. 3, B [528], *Constituciones de la Compañía de Jesús. Obras de San Ignacio de Loyola*. Madrid, 1991, pp. 574-575.

[23] Parte IV, c. 8, n. 6, F [410-411], Ibid., p. 551.

[24] Parte VII, c. 3, nn. 6-7 [645-647], Ibid., p. 604.

Este aspecto está presente en la memoria histórica de la Compañía de Jesús. Así, cuando el P. Juan de Santibáñez narra, en su *Historia de la Compañía de Jesús en Andalucía*, la actividad catequética de los primeros llegados a Sevilla, alude a la misma ocupación, en la India, de San Francisco Javier, como signo de un universalismo en el modo de proceder de la Compañía ya desde los primeros tiempos.

Los sínodos hispalenses y la Compañía de Jesús

En Sevilla, de acuerdo con su obligación, la Compañía colaboró siempre en los esfuerzos catequéticos de los prelados sevillanos, que se intensificaron a raíz de los sínodos diocesanos que trataron la materia, tal y como aparece reflejado en las cartas anuales de la provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús. Se apremió la catequesis parroquial, obligatoria para los párrocos, en los sucesivos sínodos convocados por los arzobispos Cristóbal de Rojas y Sandoval (1572), Rodrigo de Castro (1586) y Hernando Niño de Guevara (1604). En ellos, el capítulo respectivo de las Constituciones sinodales lamentaba la ignorancia del pueblo, que ni siquiera sabía las oraciones básicas, por lo que se recordaba y ordenaba a los párrocos su obligación de explicar las oraciones y la doctrina cristiana, y de destinar sacristanes, preferentemente clérigos, para que la explicasen los domingos, una hora después de mediodía, a los niños, criados y esclavos, para lo cual urgía a los padres de familia a enviar a sus hijos y servidores a la doctrina.

Es necesario recordar que, en Andalucía, el centro del apostolado de la Compañía de Jesús con los moriscos se había desplazado en 1570 a Sevilla, donde quedaron muchos de los granadinos desterrados, muchos de ellos sometidos a servidumbre y esclavitud. Para ocuparse de ellos se enviaron desde Granada al conocido morisco P Juan de Albotodo, y a otros dos con experiencia granadina: los PP. Gonzalo Meléndez y Jorge Álvarez. Así, desde los años 1570 negros y moriscos fueron beneficiarios de la atención espiritual y material de los jesuitas[25].

En este contexto tomaron parte activa los profesores y estudiantes del colegio de San Hermenegildo, distribuyéndose por las parroquias, calles y plazas concurridas para enseñar la doctrina, procurando llevar a la iglesia a los pobres para que asistiesen a la misa, o enseñar los rudimentos de la fe a los negros y moriscos en sus propios lugares de reunión. En 1608, por ejemplo, enseñaban el catecismo a moriscos y negros en siete lugares públicos de la ciudad, y también se ocupaban de llevarlos a las parroquias. En una carta se comenta cómo causaba la admiración y la aprobación de los ciudadanos ver a religiosos tan principales y doctos acudir con tanta presteza

[25] Para esta cuestión véase Borja Medina, Francisco de: «La Compañía de Jesús y la minoría morisca», *Archivum Historicum Societatis Iesu* (*AHSI*), 57 (1988), pp.110-114.

a instruir a aquel género de gente tan vil y despreciable, así como a los estudiantes imitar a sus profesores, con el mismo fervor y diligencia[26].

Uno de los que más destacaron fue el P. Francisco Arias de Párraga (Sevilla 1534-1605). Bachiller en artes y teología por Alcalá, fue admitido en la Compañía de Jesús en 1561. A partir de 1586 estuvo destinado en la casa profesa de Sevilla, dedicado, en la ciudad y contornos, a la predicación, confesiones, visita de cárceles y hospitales, así como a la instrucción en la doctrina cristiana de los esclavos negros, moriscos y demás desheredados. Los domingos y fiestas iba a visitar a los negros de la Espartería, y otras veces a las iglesias donde se congregaban los moriscos para asistir a la misa.Conversaba con ellos por calles y plazas, los instruía a la puerta de la casa profesa mientras esperaban a sus señores guardando las cabalgaduras, acudía a los pueblos y campos fuera de la ciudad para buscar y educar en la fe a los grupos de moriscos que vivían más apartados, y paseaba por las calles de Sevilla para enseñar a los negros que encontrara[27].

Entre los profesores del colegio de san Hermenegildo sobresalió en la catequesis dominical y festiva el P. Diego Ruiz de Montoya, sevillano, catedrático de Teología de Prima[28]. Su público eran, entre otros, niños, moriscos y negros; la parte más significativa de su ministerio, y la que mayor repercusión tuvo, fue la dedicada a éstos últimos. A ella presta especial atención la fuente contemporánea más importante, la carta de edificación escrita por el rector del colegio P. Juan Muñoz de Gálvez (24 de abril de 1632), con motivo de su muerte (15 de marzo de 1632), titulada «Carta del Padre Ivan Muñoz de Gálvez, rector del colegio de San Hermenegildo de la Compañía de Iesvs de Sevilla para los svperiores, y religiosos desta Provincia de la Andalvcía: sobre la la mverte y virtvdes del Padre Diego Rviz de Montoya». Su versión latina, «*Vita V.P. Iacobi Ruiz de Montoia*», con algunas variantes, se inserta en la carta anual de 1632, como apéndice a las noticias del colegio de San Hermenegildo[29]. Ambas concluyen con el epitafio latino, uno de cuyos elogios alude expresamente a su protagonismo primordial y fructífero en la catequesis y bautismo de los negros.

Como acabamos de ver, los jesuitas habían observado, con respecto a los esclavos africanos, su ignorancia religiosa total o, en algunos casos basada únicamente en un conocimiento superficial de los rudimentos doctrinarios, observación que resume la frase «no saben el *Padre nuestro*», aunque admitían la validez de su bautismo. Prueba

[26] *Litterae Annuae Societatis Iesu anni 1608 ad Patres et Fratres eiusdem Societatis*, p. 845; *Litterae Annuae Societatis Iesu anni 1601 ad Patres et Fratres eiusdem Societatis*, p. 234; *Litterae Annuae Societatis Iesu anni 1602 ad Patres et Fratres eiusdem Societatis*, p. 181.

[27] *Litterae Annuae Societatis Iesu anni 1605 ad Patres et Fratres eiusdem Societatis*, p. 248.

[28] O'Neill, Charles y Domínguez, Joaquín Mª (eds.). *Diccionario histórico-temático de la Compañía de* Jesús. Op. cit., vol. 4, p. 3437.

[29] Archivum Historicum Societatis Iesu (en adelante ARSI): *Baet. 19/II*, ff. 118v-119v.

del abandono religioso en que vivían de antiguo son las instancias que llevó a cabo el P. Gonzalo González, en febrero de 1555, meses después de su llegada a Sevilla, con el provisor Gaspar Cervantes de Gaete, para que se dijera una misa al alba en cada parroquia, con el fin de que pudieran asistir a ella los criados y esclavos, pues rara vez la solían oír en aquella tierra[30].

De acuerdo con la carta de edificación, el P. Diego Ruiz de Montoya, durante su catequesis con los africanos examinó de cerca su situación religiosa y compuso un razonado tratado exponiendo serias dudas sobre la validez del bautismo recibido por los negros y negras que venían de Guinea y Angola, insistiendo en la necesidad de que se bautizaran pues estaba en peligro su salvación eterna, asunto que representó al arzobispo hispalense Don Pedro de Castro y Quiñones. Convencido el prelado por las razones aducidas en el tratado, lo pasó a consulta a otros teólogos doctos que aprobaron todos sus puntos. En consecuencia, el arzobispo comisionó a su autor para llevar a cabo el examen diligente del valor del bautismo recibido por aquella «desamparada gente». Por edicto del arzobispo de 28 de noviembre de 1613, entre noviembre de 1613 a enero de 1614 se tomó la información jurídica, bajo juramento y ante escribano público y Real, de capitanes, maestres y pilotos de las armazones procedentes de las costas de Guinea y Angola, ancladas en el puerto sevillano. Los examinadores de los testigos fueron, además del P. Ruiz de Montoya, los otros teólogos del colegio de San Hermenegildo: los PP. Diego Granado, Cristóbal Ruiz y Mateo Rodríguez, con la asistencia del propio arzobispo, como consta por la noticia consignada por Sandoval[31]. De ellos, solo el primero, el gaditano Diego Granado[32], era teólogo de nota, los otros dos nada dejaron escrito.

Los informadores fueron los capitanes capitanes portugueses Martín Vázquez de Montiel y Baltasar López de Setubar, Gaspar López de Setubar, Jorge López de Morales, Manuel Gómez de Acosta y Álvaro Serrano de Setubar, procedentes de Cacheo y Guinea. Sobre la situación en San Pablo de Luanda informaron el capitán Gaspar (o Pascual) Carvallo y el piloto Álvaro de Perea. Con los testimonios de los testigos, el propio parecer de Ruiz de Montoya y la consulta de los teólogos que hizo el arzobispo, se resolvió que se bautizasen los negros y negras procedentes de aquellas regiones, unos absolutamente y otros bajo condición, según los casos, para cuya ejecución se preparó una detallada *Instrucción*.

Alonso de Sandoval, que relata estos acontecimientos, proporciona otras noticias complementarias que muestran la comunicación existente entre los jesuitas de Amé-

[30] Socii Hispalenses sociis Salmanticensibus. Sevilla, 16 febrero 1555. *MHSI- Epistolae Mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*. Vol. 4. Madrid, 1898-1901, p. 558.

[31] Sandoval, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*. Op. cit., pp. 386-387.

[32] O'Neill, Charles y Domínguez, Joaquín Mª (eds.). *Diccionario histórico-temático de la Compañía de* Jesús. Op. cit., vol. 2, p. 1880.

rica con los de Sevilla y África. Así por ejemplo, menciona una primera información jurídica sobre las circunstancias del bautismo de los esclavos antes de embarcar en las armazones, realizada en Cartagena el 19 de julio de 1610, testificadas ante escribano público por los capitanes y maestres de registros Alonso de Proença, Pedro Fernández Daveyro y Pedro Rodríguez; así como las posteriores, efectuadas de mayo a julio de 1613. Tales averiguaciones se pusieron en conocimiento del arzobispo hispalense, del mismo modo que se remitieron a Cartagena de Indias las llevadas a cabo en Sevilla, acompañadas del decreto del prelado hispalense y la *Instrucción*. Por los datos que acabo de aportar, habría que concluir que la actividad pastoral del P. Ruiz de Montoya estuvo en el origen de las resoluciones tomadas con respecto al bautismo de los esclavos negros a un lado y otro del Atlántico. Por otro lado, es evidente que también intervino de modo particular en la redacción de la *Instrucción* resultante, en la que se integraron los conceptos expuestos en el tratado que había entregado al obispo. El resultado fue la *Instrucción para remediar y asegurar, quanto con la divina gracia fuere posible, que ninguno de los Negros que vienen de Guinea, Angola, y otras Provincias de aquella costa de África, carezca del sagrado Baptismo. Por mandato del Ilustríssimo Señor Don Pedro de Casto y Quiñones Arzobispo de Sevilla, de el Consejo del Rey nuestro Señor, etc. Impresso con licencia, en Sevilla, por Alonso Rodríguez Gamarra. En la calle de la Muela, 1614*.

La *Instrucción*[33]

La introducción pone en guardia sobre el peligro de condenación eterna en que se encuentran tantas almas sin bautismo, así como el hecho anómalo de que muchos de ellos, sin estar bautizados, eran tenidos por cristianos y recibían los sacramentos de la Iglesia, afirmando al mismo tiempo la docilidad de los negros «comúnmente tan bien inclinados, y por virtud de la divina gracia les asienta tan bien la Fe».

El método a seguir comienza por un *Padrón, o Catálogo*, por parroquias, de todos los negros y negras libres y esclavos, especificando sexo, nombre, condición de libre o esclavo y, en este caso: el nombre del dueño; si fue bautizado en España o no; si bozal o ladino, en cuyo caso si estaba bien instruido y si sabía alguna lengua de su nación, por si pudiese servir de intérprete. En segundo lugar, había de señalarse en la lista los que estuvieran enfermos, para ocuparse de ellos con urgencia. A la Parroquia del Sagrario de la catedral competía realizar el padrón de los negros extravagantes o forasteros, que debían ser buscados, así como el cuidado espiritual de las armazones que arribaran al puerto.

[33] ARSI: *FG 720/II/4(b)*. Este ejemplar, que utilizo, se encuentra archivado entre los documentos relativos a «Misiones varias entre infieles. África septentrional y occidental».

Se concede importancia capital a la disposición personal de los curas, examinadores y catequistas respecto de todos los que tuvieren que tratar, basada en la *Suavidad de padre espiritual*, con verdadera caridad, paciencia y mansedumbre, a imitación de Jesucristo, unida a la debida autoridad de padres espirituales y procurando ganar las voluntades tanto de los que debían bautizarse como de sus amos «porque mejor ayuden al remedio de estas almas, y no pongan ningún estorbo».

El *Examen* de la validez del bautismo no se dirigía a los bautizaos en España ni tampoco a los menores de siete años, sino sólo a los mayores de esta edad bautizados en los puertos de la costa africana antes del embarque. Se basa en las cuatro condiciones esenciales para que el bautismo sea válido:

1) Si les echaron agua al mismo tiempo que decían las palabras del rito bautismal;
2) si les explicaron el significado de lo que hacían;
3) si lo entendieron;
4) si dieron su consentimiento, voluntaria y libremente, a lo que su amo y el cura pretendían hacer.

Si faltaba alguna de estas condiciones era inválido el bautismo. Se insistía, sobre todo, en la averiguación de este último punto esencial que interesaba la responsabilidad personal del bautizado: su libre voluntad de querer o no querer aceptar en su interior lo que estaban haciendo con él en lo exterior.

Una vez establecidos estos principios, se expone el método de examinar a los negros según las informaciones recibidas, partiendo del supuesto que los embarcados en el puerto de Cacheo (hoy Cacheu, en Guinea-Bissau), procedentes de cualquier nación (Guinea, Xolofe, Mandinga y otras) no estaban bautizados válidamente, mientras que en los procedentes del Congo y Angola podría surgir la duda; por ello se requería un examen más atento de acuerdo con las cuatro condiciones de validez mencionadas, en especial la cuarta. Por tanto, las preguntas iban dirigidas, ante todo, a saber el puerto de embarque, la nación a que pertenecían y su lengua.

Creo interesante señalar el párrafo dedicado al bautismo secreto, bien porque el amo se negase a que fuera público por diversas razones (incluso económicas), o bien porque, sobre todo para aquellos negros, en particular ladinos, que habían sido tenidos y tratados como cristianos y les causaba vergüenza su nueva situación. Se les debía asegurar con toda fuerza que se guardaría el secreto y serían bautizados por el propio examinador u otro sacerdote que les prometía igualmente mantener fielmente el secreto y, ante cualquier dificultad, acudir a los Padres del colegio de San Hermenegildo para que proveyeran lo conveniente.

Averiguados los que debían bautizarse, sin condición o con ella, se señala la necesidad de catequizarlos, para lo que se propone un *Catechismo* destinado a los curas y catequistas ayudantes con normas metodológicas. Sólo contiene un esquema que sigue la división clásica a partir de las tres virtudes teologales fe, esperanza y caridad, reducido a lo que hay que creer, orar y obrar. Así enumera los misterios substanciales de la fe cristiana y encarga la enseñanza de las oraciones a los amos, auque

no se exige memorizarlas. En cuanto a la tercera parte, lo que hay que obrar, toca el aspecto antropológico de la disposición personal del individuo en relación a su propia conciencia: arrepentimiento de los pecados, por los motivos propios de la atrición y de la contrición, y propósito de cumplir «la ley Jesucristo», ésto es, la ley del amor a Dios y al prójimo. Finalmente, la explicación del bautismo como «agua de Dios, para que sean hijos de Dios, y vayan al Cielo con nuestro Señor Iesv Christo».

La *Instrucción* refleja la experiencia de este ministerio y así se dice: «De todas esta cosas, no les digan mucho, sino muy poco, y muy toscamente dicho a su modo, y repetido muchas vezes, y dándoles tiempo, y espacio para entenderlas». Se dedican apartados a los *Enfermos*, al *Modo de Baptizar*, a las *Negras que sirven a Monjas* y a los sacramentos de la *Confirmación* y del *Matrimonio*, para terminar con reglas para aplicar todo lo dicho fuera de la capital: *En los demás pueblos del Arzobispado*.

La intervención de los teólogos de San Hermenegildo en todo el proceso consta en la propia *Instrucción* al especificar que, en caso de duda sobre la nación o lengua de un individuo particular para poder establecer el hecho del bautismo, acudieran a teólogos doctos y, en especial, «a los Padres de la Compañía de Jesús de el Colegio de San Hermenegildo a quien su Ilustríssima encargó tomar plena información de el hecho». Igualmente, como acabamos de ver, en el caso de deber realizarse un bautismo secreto, para que ellos proveyeran pues tenían este negocio a su cargo.

Las informaciones llevadas a cabo en Sevilla fueron enviadas a Cartagena, junto con el decreto del prelado hispalense y la *Instrucción*, documento que se adoptó en todo el continente americano. Alonso de Sandoval la envió al P. Rodrigo de Cabrero, provincial de México, que entregó sendos ejemplares a los arzobispos de México y Puebla de los Ángeles. Su difusión en otras partes de América la confirma el mismo título de la Instrucción que mandó observar en esta cuestión el obispo de Tucumán, Julián de Cortázar (1616-1625) para su diócesis, donde ejercía su ministerio Diego Torres Bollo. Se trata de un extracto de la Instrucción de Sevilla, atribuido al propio Ruiz de Montoya: *Instrucción del modo que se debe guardar en el examen, catecismo y Bautismo de los Negros, dada por el Illmo. Sr. D. Julián de Cortázar Obispo e Tucumán conforme a otra que el Illmo. Sr. Arzobispo de Sevilla hizo con parecer de todos los hombres doctos de aquella ciudad para los Negros de la que usan los Padres de la Compañía de Jesús en todas las Indias, con licencia y aprobación de los prelados de ellas*.

El fruto de la campaña en la diócesis hispalense fueron más de 6.000 bautismos. En cuanto a la cifra de 100.000 bautismos en América, que menciona la carta necrológica, no parece excesiva si se tienen en cuenta los datos con los que contamos sólo para Cartagena, donde llegaban cada año unos 4.000 esclavos negros: hacia 1615 habían revalidado el bautismo de 12 ó 14.000 negros. En 1621 se contaban ya 30.000, lo que supone una media de unos 2.500 por año. Por tanto, para 1632 podían haber aumentado, a ese ritmo, a unos 60.000, sin contar los de Buenos Aires, Tucumán y México, que hubieran aportado los 40.000 restantes en los más o menos

16 años pasados desde que la *Instrucción* llegó a Indias; de lo cual, sin embargo, no tenemos noticias, pero no parece ajeno a la realidad.

En cuanto a la obra de Sandoval, señalaré, como dato curioso, que se publicó en Sevilla en 1627, fecha en la que el arzobispo hispalense de entonces, Diego de Guzmán, mandó hacer otra edición de la *Instrucción*, circunstancia que creo lícito juzgar no fue mera casualidad, sino que tendría conexión con lo anterior y significaría, posiblemente, una nueva campaña de bautismos de los negros, todavía en vida de Ruiz de Montoya.

El «Catecismo de la doctrina cristiana» de Reynoso, ¿catecismo de negros?

Se atribuyen al P. Diego Ruiz de Montoya dos catecismos, uno el llamado de Reynoso, obispo de Córdoba, y otro de negros, mientras los bibliógrafos antiguos, como el P. Felipe Alegambe, en su *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu* (donde reproduce la «Vita»), y todos los que le siguen, citan un solo catecismo para instrucción de los rudos y, en particular, de los negros en orden al bautismo[34]. Muñoz de Gálvez alude a la admiración que causaba ver a un hombre de su categoría «ir por las Parroquias desta ciudad [Sevilla] y verlo metido entre gente tan boçal, y çafia, acomodándose a su corta capazidad en su enseñança». Esta enseñanza no se compagina con la noticia de «un Catecismo por donde fuessen instruydos, y preguntados, para ver si auían de ser baptizados absolutamente o sub conditione». Los dos términos «instruydos» y «preguntados» corresponden a los epígrafes de la *Examen* (¶¶ 6-24, en especial ¶ 11) y *Catechismo* (¶¶ 25 a 29) de la *Instrucción*. En el *Examen*, por el que debía ser «preguntado», se trataba de averiguar el hecho de su bautismo; en consecuencia se les preguntaba sobre su nación, puerto de embarque, si se hallaba presente cuando bautizaron a los demás de su armazón, si le explicaron, en su lengua, para qué le lavaban la cabeza con agua, si entendió lo que le dijeron, si fue su voluntad, en aquel entonces, tomar la ley de los blancos que le echaban el agua y adorar al Dios que ellos adoraban.

En cuanto al catecismo de la doctrina cristiana inserto en la *Instrucción* bajo el epígrafe *Catechismo*, por el que debían ser «instruydos», ya hemos explicado que se trata de un esquema destinado a curas y catequistas, y no de un catecismo propiamente dicho. Que el «catecismo» mencionado se refiere a la *Instrucción*, lo aclara el rector de San Hermenegildo a continuación, al dar constancia de la difusión de «este exemplo y resolución» por todas las provincias, en particular por los puertos de Indias

[34] Antverpiae 1643, pp. 92-94. Cita un «Catechismus pro instruendis rudibus, praesertim Aethiopibus». Olivares, Estanislao: «Diego Ruiz de Montoya. Datos biográficos. Sus escritos. Estudio sobre su doctrina. Bibliografía», *Archivo teológico granadino* (*ATG*), XLIX (1986), pp.83-87.

a donde arribaban las grandes armazones: San Juan de Ulúa en Nueva España, Cartagena en el Nuevo Reino de Granada, Buenos Aires en el Río de la Plata (ambas regiones en el Virreinato del Perú), Brasil y otros puertos. Puertos con los cuales Ruiz de Montoya mantuvo correspondencia por medio de «cartas e instrucciones» que dieron por resultado el bautismo de cerca de cien mil negros. Sin haber empleado hasta ahora el término *Instrucción*, el autor de la carta necrológica concluye:

> «Y desta Instrucción, y baptismo hecho en Sevilla con intervención del Padre Diego Ruyz haze larga, y ilustre mención el Padre Alonso de Sandoval de nuestra Compañía, en la obra, que imprimió De instauranda Ethiopum salute, lib. 3, c. 22[35], dando esta acción por regla de zelo apostólico a todas las Iglesias de España, y Indias, por ser tan mirada, y acreditada con el fruto que della cogió».

Inmediatamente después de esta afirmación y en relación con la catequesis de los negros y el catecismo empleado, apostilla: «Y para que este su afecto de catequizar fieles, y infieles, durase, y se estendiese más en bien de la Iglesia, compuso el catecismo de la doctrina cristiana que, a su persuasión, hizo imprimir […] Don Francisco Reynoso Obispo de Córdoba». El P. Diego Ruiz de Montoya, su autor, fue, durante el pontificado de Reynoso (1597-1601), profesor de teología (1596-1600) y rector del colegio cordobés (1600-1603). El «Catecismo de la doctrina Christiana» lo compuso, pues, como resultado de la experiencia en la catequesis de «fieles, y infieles», a los que preparaba para el bautismo, fueran moros (¿moriscos?) o esclavos negros. Era una pequeña obra de la que afirmaba Muñoz de Gálvez: «ha corrido por casi todos los Obispados de la Christiandad, donde se aprende, y aprovecha tanto». Para Muñoz de Gálvez, pues, el único catecismo de la doctrina empleado en la catequesis de rudos y negros, del que habla Alegambe, fue el mandado imprimir por el obispo de Córdoba Francisco Reynoso, pero impreso al año siguiente de su muerte. Consta de dos partes o instrucciones: la primera, el texto puro del catecismo; la segunda, su explicación breve y clara. Todavía en el siglo XIX se empleaba este catecismo en las escuelas de Andalucía.

En 1601, el obispo Reynoso moría y donaba su biblioteca al colegio cordobés de la Compañía de Jesús. Al año siguiente, los miembros de una de las Congregaciones sita en la iglesia del colegio, la del Espíritu Santo, imprimieron a su costa 8.000 ejemplares que distribuyeron por la ciudad y por toda la diócesis[36], con el título: *Doctrina Christiana por mandado del Illmo. Sr D. Francisco Reynoso Obispo de Córdoba* (sin lugar ni año). Se reimprimió en Sevilla con título similar: *Doctrina Christiana que Don Francisco Reynoso Obispo que fue de Córdoba mandó imprimir*, también sin lugar ni año. De esta reimpresión se hicieron otras, con más o menos añadiduras. Uno de éstas se

[35] Sandoval, Alonso de. *Un tratado sobre la esclavitud*. Op. cit., pp. 492-503.

[36] *Literae Annuae Societatis Iesu anni 1602 ad Patres et Fratres eiusdem Societatis*, p. 200.

imprimió, a mediados del siglo XVIII, también en Sevilla: *Doctrina Christiana que D. Francisco Reinoso Obispo que fue de Córdoba, mando imprimir Lleva el orden de ayudar a Misa conforme al Misal Romano, i nuevamente añadido el de los Dominicos i Carmelitas, i otras oraciones. Con licencia, en Sevilla, en la Imprenta de don Manuel Caballero, impresor y mercader de libros en la calle de la Sierpe*.

La confusión podría surgir de la «Vita» inserta en la carta anual de 1632, pues antes del párrafo dedicado al ministerio con los negros, al tratar de la actividad catequística de Ruiz de Montoya con rudos y niños y la preparación para el bautismo de moros (¿moriscos?), menciona su autoría del catecismo de Reynoso. Al concluir la relación de todo el proceso de preparación para el bautismo de los negros indica que, para que esta obra no se enfriara ni cayera en desuso, con gran daño de infinitas almas, publicó un pequeño catecismo, tosco y simple, pero muy apto para instruir en los rudimentos de la doctrina cristiana a los de aún más ruda ignorancia, que, por su apariencia, coincide con el catecismo de Reynoso, compuesto con leguaje sencillo acomodado a sus beneficiarios, lo mismo que aconseja la *Instrucción*: «decirles muy poco y toscamente dicho a su modo».

Las Congregaciones de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de 1615 y 1621[37]

Para concluir, estimo esclarecedor examinar los postulados o peticiones que dos Congregaciones de la provincia del Nuevo Reino y Quito, en 1615 y 1621, elevan al P. General de la Compañía de Jesús, el italiano Muzio Vitelleschi, en las que se trata de la problemática del ministerio con los negros y se menciona, como modelo a seguir, la *Instrucción* del arzobispo hispalense y su aplicación en la archidiócesis.

Las Congregaciones de provincia[38] se convocan periódicamente para enviar un procurador a la Congregación de procuradores convocada en Roma para tratar de la situación de la Compañía y votar o no convocatoria a Congregación general, y elevar al P. General los postulados relativos a cuestiones de la provincia de distinto orden que requerían su intervención. Las Congregaciones de las provincias americanas aprovechaban la ocasión para investir al procurador elegido de autoridad suficiente para tratar las cuestiones de la provincia en Roma y Madrid; entre otras, el destino de personal para la provincia respectiva, aunque por las distancias y gastos, tenían dispensa de no enviar siempre procurador. La gestión de los negocios se debía hacer, en Roma, con el asesoramiento del Procurador general de la Compañía de Jesús,

[37] ARSI: Congr. 55, ff. 218v-219v; 226-226v. Pacheco, Juan Manuel. Los jesuitas en Colombia. Op. cit.

[38] Puede verse el artículo correspondiente en O'Neill, Charles y Domínguez, Joaquín Mª (eds.). *Diccionario histórico-temático de la Compañía de* Jesús. Op. cit., vol. 1., pp. 911-913.

para todo lo referente a la Santa Sede; del procurador general de Indias, en Madrid, para los asuntos concernientes al Consejo Supremo de las Indias; y del procurador de Indias en Sevilla para todo lo relativo a la Casa de Contratación. Normalmente fungía esta misión hasta la llegada del siguiente procurador de provincia y regresaba como superior de la expedición correspondiente de personal y todo el matalotaje de libros y otros enseres convenientes.

En la Congregación de Provincia celebrada en 1615 se votó por unanimidad un postulado, el 10º, sobre el bautismo de los negros. Exponía lo ya mencionado sobre la invalidez de la mayoría de los bautismos realizados antes del embarque de los esclavos por falta de alguno o algunos de los elementos esenciales, y por haberse hecho en muchas ocasiones por aspersión y no por infusión, con lo que el agua no llegaba a la mayoría. Lamentaban el peligro de condenación eterna de los no bautizados absoluta o válidamente y denunciaban, como causa, a los mercaderes negreros que no mostraban, con este oficio, ser cristianos y sólo perseguían ganancias y hacer fortuna; y, por otra parte, a la incuria y la avaricia de los propios párrocos, que exigían cinco reales por cada uno de los bautizados, en perjuicio de las almas. Exponían la labor realizada por los Padres del colegio de la Compañía de Jesús de Cartagena bautizando o revalidando el bautismo de unos doce o catorce mil negros y citaba, también como ejemplo, el decreto del arzobispo de Sevilla, por recomendación de los jesuitas, para realizar una investigación en su propia archidiócesis que dio lugar a más de seis mil bautismos, añadiendo que aparecerían otros muchos más, particularmente en las ciudades del Nuevo Mundo y de España, si se investigara diligentemente. Como conclusión, deseando el remedio de este mal, los Padres congregados pedían al P. General que obtuviese del Papa Paulo V algún breve obligando estrechamente a los obispos y párrocos de las Indias y de España a buscar a todos los negros e inquirir, con un examen diligente, la validez de su bautismo, para bautizarlos si no lo estuvieran, como sabían que se había hecho en la archidiócesis hispalense. Sobre todo, su Santidad debía exigir severamente que los negros de Cabo Verde, Guinea, etc., se bautizaran antes de embarcarse. Igualmente, que se exigiera seriamente a los prelados y párrocos de indios que les preguntaran sobre su bautismo y que, en adelante, se bautizaran debidamente.

Un segundo postulado, el siguiente, nº 11, trataba de la negativa de los obispos a dar la comunión a los indios y negros, aún los instruidos, incluso en el artículo de la muerte. Pedían al general que consiguiese la intervención del Papa en el asunto, pues además, estaba en su favor lo mandado en uno de los cánones del Tercer Concilio de Lima, aprobado por la Santa Sede.

La Congregación eligió procurador general de la provincia para Madrid y Roma al P. Juan Antonio de Santander, que buscó el apoyo del arzobispo sevillano para dar fuerza a la petición que se hacía al P. General de obtener del Papa el breve en cuestión. El prelado se avino a ello y dirigió, por medio del procurador, una carta acompañada de un memorial a Paulo V, cuyo tenor, en último término, reflejaba el

contenido del postulado 10, por lo que es lícito conjeturar que había salido de la mano del mismo Santander.

El arzobispo exponía la cuestión de la validez del bautismo y su diligencia en haberla mandado examinar, con asesoramiento de los teólogos; lo mismo habían hecho los Padres del Colegio de la Compañía de Jesús de Cartagena de Indias con los 4.000 negros que anualmente arribaban a aquel puerto. Suplicaba al Papa que interpusiera su suprema autoridad para poner el remedio conveniente, que consistía en mandar, bajo severas penas y censuras eclesiásticas, a los prelados, curas y demás personas a quienes competía el bautismo de los esclavos negros que lo administraran, antes de embarcarse, con todos los requisitos exigidos para su validez, catequizándolos e instruyéndolos antes, en su propia lengua, utilizando intérpretes fieles en caso necesario. En segundo lugar, que los prelados y curas de los pueblos a donde fueran los negros, hicieran el examen de los recién llegados, como él mismo había hecho en su archidiócesis y los Padres de la Compañía en Cartagena y, en caso de invalidez, los bautizaran, previa catequesis obligatoria. En tercer lugar, que ninguna de las personas ocupadas en ese tráfico, en los puertos de Guinea, Indias Orientales y Occidentales y Europa, pusiera impedimento a dicho examen, sino que, por el contario, lo favoreciera, para que en esas partes se administrara, como era debido, el santo bautismo. Suplicaba, finalmente, al Papa, que la absolución de estas penas y censuras conminadas contra los contraventores estuvieran reservadas a la Santa Sede y que mirara «con amor de padre, las miserias y necesidades, destas tan desamparadas almas, tan abatidas y miserables en su cautiverio, que son el desecho de las gentes, imagen y semejanza de nuestro Señor, que los amó tanto que murió por ellos».

Santander acudió a la audiencia pontificia acompañado del procurador general de la Compañía, el italiano Lorenzo de Paoli. Entregó al Papa la carta y el memorial del arzobispo Castro y le hizo una relación de los bautismos de negros, suplicándoles que escribiese al Rey Católico sobre el asunto. El Pontífice escuchó el relato con agrado y agradecido, expresando que el remedio le tocaba darlo por sí mismo. Al leer, luego, la carta y el memorial del arzobispo sevillano, llamó a su vicario general, cardenal Juan Garzia Millini, mandándole ir, con la carta, a informarse, con mayor exactitud, del P. Lorenzo de Pauli de todo el negocio. Juan Antonio de Santander aprovechó la ocasión y entregó al cardenal un memorial amplio y detallado sobre todo el asunto y los remedios convenientes. Todo quedó ahí, porque Santander tenía que regresar a España para embarcarse para las Indias, y dejó todo en manos del procurador general de la Compañía, Paoli[39]. En Madrid, Santander trató del asunto con el presidente del Supremo Consejo de Portugal, que le escuchó con interés. No

[39] Sandoval, Alonso. *Un tratado sobre la esclavitud*. Op. cit., pp. 287-292.

se olvide que el Rey Católico, en ese tiempo Felipe III, era también rey de Portugal después de la unión de ambas coronas en 1580.

Nada se logró y la contestación del P. General al postulado 10 debió decepcionar a la provincia del Nuevo Reino. Vitelleschi, en su respuesta de 1617, lamentaba mucho que las cosas estuvieran tal como lo relataba la Congregación de la provincia, pero no estaba en su mano procurar el remedio sino en las del Rey Católico y en sus ministros. En cuanto al postulado número 11, sobre la comunión a los indios y negros bien instruidos, correspondía a los mismos obispos que lo prohibían, permitirlo. No procedía acudir al Papa, sino que debía hacerse por conducto del Rey Católico.

No es extraño, pues, que la Congregación de Provincia siguiente, celebrada en 1621, insistiera de nuevo al P. General sobre el asunto, suplicándole su interecsión cerca del Papa para obtener la publicación del breve pedido en el postulado 10º de la anterior Congregación. Se insistía en la gravedad del asunto y solicitaba al P. General su intervención, del modo que juzgara más a propósito, para alcanzar el breve deseado, ya que el difunto Papa Paulo V (†28 enero 1621) se había mostrado tan interesado y favorable, al igual que el presidente del Consejo de Portugal en la corte de Madrid, ante la exposición hecha por el P. Juan Antonio de Santander y los documentos mostrados, lamentando que, a pesar de todo, nada se hubiera hecho hasta el momento, siendo así que el mal había crecido, pues en los doce años pasados se habían bautizado doce o catorce mil negros y dos mil indios por la diligencia y trabajo de los religiosos de la Compañía. La cuestión se agudizaba porque los contradictores habían levantado, sobre todo en los últimos tiempos, una tempestad no vulgar contra la práctica de los Padres en el asunto de los bautismos[40]. Por eso, los Padres congregados, por unanimidad, insistían, una y otra vez, al P General sobre la necesidad de arbitrar el remedio oportuno, por los medios que juzgara más convenientes, apelando a sus sentimientos de piedad y amor hacia aquellos miserables, despreciables para los hombres mortales, pero muy agradables a Dios como redimidos por la preciosa sangre de su Hijo. Quizás sospechando que el P. General aún no había comprendido el fondo de la cuestión en toda su gravedad, le indicaban que podía juzgar fácilmente el asunto por las relaciones auténticas que el P. Santander había dejado en Roma al P. Lorenzo de Paoli, entonces procurador general de la Compañía. Esta vez no se envió procurador de la provincia, usando de la dispensa para ello.

El postulado no podía ser más explícito ni más exigente dentro del debido respeto al P. General. Pero de nuevo la respuesta fue decepcionante, aunque esta vez hubiera visos de alguna posible acción. La necesidad —respondía el General en 1624— se entendía suficientemente, así como su máxima importancia, ni podía menos, por

[40] Pacheco, Juan Manuel. *Los jesuitas en Colombia*. Op. cit., vol. I, pp. 262-264. Se trataba de impedir a los jesuitas bautizar a los negros, reservándolo a los párrocos, no obstante un rescripto de Paulo V concediéndoles hacerlo fuera de las iglesias y sin las ceremonias acostumbradas.

su parte, que captar, con íntima conmiseración, el extremo peligro de tantas almas; pero, por lo demás, para que el asunto se hiciera a la mayor brevedad y el remedio empleado fuera más estable, procuraría que el Rey Católico tratase el asunto con el sumo Pontífice.

Las respuestas dadas a ambos postulados eran correctas si se mira a la institución del Regio Patronato Indiano, pero no nos consta que el P. General de la Compañía diera, en relación al Rey, el paso que ofrecía en 1624, lo que exigiría un estudio por sí solo. Mi intento ha sido exponer, con los datos que hemos consultado, la repercusión en América de la experiencia de la Compañía de Jesús de Sevilla en su aproximación a la problemática religiosa del negro africano.

Capítulo Quinto
Visiones iconográficas de la esclavitud en España

Luis Méndez Rodríguez
Universidad de Sevilla

¿Cómo se representó la esclavitud en la España del Siglo de Oro? ¿Qué modelos se emplearon para representar a la población negra y mulata? Éstas y otras cuestiones son imprescindibles para poder comprender el impacto de la esclavitud en la sociedad de la España moderna. En los últimos años, se han venido realizando estudios sobre la esclavitud en España, centrados en su mayoría en el análisis socioeconómico del mundo del esclavo y de sus propietarios. Por el contrario, los trabajos dedicados a los impactos culturales de la esclavitud no han sido demasiado prolíficos. Es necesario, por tanto, potenciar análisis que incluyan tanto las imágenes derivadas de la marginación de la esclavitud como la construcción de los arquetipos visuales con los que fueron reconocidos los negroafricanos entre la población hispana. En este campo es importante atender, asimismo, al nivel de inserción social y a la marginación que sufrieron tanto esclavos como libertos.

Se trata por tanto de un fenómeno complejo que sólo podrá abarcarse mediante estudios de conjunto interdisciplinares[1]. En lo referente a su presencia en la cultura, sí que se han realizado investigaciones destacadas en el campo de la literatura, de la historia y la antropología, pero no se ha profundizado todavía sobre la construcción visual en el campo de las artes, pese a que la dedicación a este tema comenzó hace ya mucho tiempo en otros países. De hecho, el estudio de la imagen del negro se ha difundido en numerosas publicaciones dedicadas a ello, destacando, por ejemplo, el clásico trabajo del francés Jean Devisse sobre el perfil del negro en el arte occidental; organizado cronológicamente en varios tomos, esta obra constituye aún el punto de

[1] Un libro pionero en estos estudios es el de Martín Casares, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI: género, raza y religion. Granada:* Universidad de Granada, 2000.

partida y referencia para cualquier tipo de trabajo que se aborde en este ámbito[2]. En la medida en que seamos capaces de arrojar luz sobre estas cuestiones, a las que apenas comienza a dedicársele atención, podremos completar un apartado destacado de la historiografía española y andaluza. Esta laguna historiográfica empieza a reducirse gracias a recientes publicaciones basadas en corpus documentales inéditos y en análisis serios y rigurosos.

Sin embargo, aún siguen quedando aspectos importantes a tratar, como la representación del negro en el contexto hispánico. Estas investigaciones se han realizado fundamentalmente desde la literatura a partir del análisis del rol del negro en el teatro. Más recientemente, también la historia del arte en España se ha ocupado de investigar los códigos visuales que los artistas emplearon para la representación de negros y negras. No obstante, es necesario esperar a la última década del siglo XX para que el asunto cobre una mayor vitalidad y así, en los últimos años, se han publicado algunos artículos sobre la representación del negro en España. En la década de los noventa la doctora Elizabeth McGrath analizaba la iconografía de la Andrómeda negra en relación con los escritos de Pacheco[3]; Víctor Stoichita ha prestado también atención a la figura del negro en el arte, dedicando sendos artículos y conferencias a explicar cómo se configuran los prototipos del negro en el arte y la literatura española, incluyendo además la imagen del negro pintor[4]; Carmen Fracchia ha publicado recientemente estudios muy interesantes sobre el papel de la población negroafricana en el arte español[5]. Pero, dejando a un lado los trabajos de estos hispanistas, son escasísimas las referencias localizadas en la historiografía artística española. Y cuando las hallamos son notas marginales insertas en publicaciones sobre otros asuntos, sin que encontremos estudios que permitan analizar en profundidad dicha cuestión. Pocos

[2] Devisse, Jean. *L'Image du Noir dans l'Art Occidental. Des premiers siècles chrétieus aux «grandes découvertes»*. París-Friburgo: Bibliothèque des Arts, 1979.

[3] Mcgrath, Elizabeth: «The black Andromeda», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* nº 55 (1992), pp. 1-18.

[4] Stoichita, Víctor: «El retrato del esclavo Juan de Pareja: semejanza y conceptismo», en Ciclo de Conferencias *Velázquez.* Barcelona: Museo del Prado, 1999, pp. 367-381. Y también: «La imagen del hombre de raza negra en el arte y la literatura españolas del Siglo de Oro», en Kügelgen, Helga von (ed.). *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea.* Madrid-Francfurt: Vervuet, 2000, pp. 259-290.

[5] Fracchia, Carmen: «Constructing the Black Slave in Spanish Golden Age Painting», en Nichols, Tom (ed.). *Others and Outcasts in Early Modern Europe: Picturing the Social Margins.* Hampshire (Reino Unido): Ashgate, 2007, pp. 179-195. Fracchia, Carmen: «El olvido de las obras del esclavo pintor Juan de Pareja», en Siracusano, Gabriela (ed.). *Imágenes perdidas: censura, olvido, descuido.* Buenos Aires: C.A.I.A., 2007, pp. 69-82. Carmen Fracchia: «Representación de la esclavitud negra en la España imperial y la problematización del par «original-copia», en Siracusano, Gabriela (ed.). *Original-Copia… Original?* Buenos Aires: C.A.I.A., 2005, pp. 269-79. Carmen Fracchia, «(Lack of) Visual Representation of Black Slaves in Spanish Golden Age Painting», *Journal of Iberian and Latin American Studies (Tesserae)*, X (Junio 2004), pp. 23-34.

son los autores que se han dedicado a este tema, y los que lo han hecho, apenas esbozan la presencia de mano de obra esclava en los talleres artísticos, como hicieran en su tiempo Julián Gállego y Martín González[6].

En el ámbito sevillano destacan algunos trabajos sobre el gremio y la cultura artística, así como la representación de fiestas y bailes de negros. He dedicado algunos artículos a investigar cómo se representa la figura del negro, en su acepción de cautivo y marginado social, pues este enfoque permite contemplar el mundo laboral de la pintura en la Edad Moderna desde otra óptica que hasta el momento no se había considerado[7]; con ello pretendo entender el peso que tuvo la tradición gremial en el arte andaluz, así como los problemas que hubo en el reconocimiento del artista por la sociedad y la defensa de la pintura. La metodología empleada se nutre de la historia social del arte para poder comprender y responder a la pregunta de quiénes eran los pintores que tenían esclavos y qué papel desempeñaron los cautivos en los gremios artísticos. Para ello ha sido necesario analizar, a su vez, quiénes fueron estos esclavos, cuál fue su perfil biográfico y profesional, qué tareas realizaron, qué enseñanza artística recibieron y qué posibilidades reales de inserción tuvieron en caso de liberación. Estos interrogantes, además, deben relacionarse con la persistencia de las prácticas gremiales en la pintura andaluza y con el mundo de la sociedad estamental del Siglo de Oro, circunstancias que hicieron que se mantuviese durante más de trescientos años el binomio gremio y esclavitud. Por último, también documento una serie de imágenes de cómo fue la representación del negro y mulato en el arte andaluz.

Una partida de ajedrez

Aunque los orígenes de la tradición esclavista hispalense parecen remontarse a la época cartaginesa, romana y medieval, no fue hasta el descubrimiento de América cuando el sistema esclavista se fortaleció, coincidiendo, por un lado, con las primeras incursiones que los navíos portugueses hicieron en la costa atlántica africana y, por otro lado, con la obtención del monopolio del mercado de esclavos tras el fin de la guerra de sucesión en Castilla en 1479. A estos motivos hemos de añadir el descu-

[6] Martín González, Juan J. *El artista en la sociedad española del siglo XVII*. Madrid: Cátedra, 1993, p. 34. Véase también Gállego, Julián. *El pintor de artesano a artista*. Granada: Universidad de Granada, 1976, p. 85.

[7] Méndez Rodríguez, Luis: «Esclavos y pintores en la Sevilla de Velázquez», en *En torno a Santa Rufina: Velázquez de lo íntimo a lo cortesano*. Sevilla: Focus Abengoa, 2008, pp. 204-211. «Bailes y fiestas de negros en España. Un estudio de su representación artística». *Archivo Hispalense: Revista Histórica, Literaria y Artística,* núm. 289 (2007), pp. 397-413. «Gremio y cultura artística en la pintura barroca sevillana», Congreso Internacional Andalucía Barroca: *Arte, Arquitectura y Urbanismo*. Antequera: Junta de Andalucía/ Consejería de Cultura, 2009, pp. 137-146.

brimiento de América y las necesidades de mano de obra barata que las plantaciones hispanoamericanas comenzaron a demandar. La convergencia de estas causas, unidas a los crecientes intereses económicos de un capitalismo mercantil joven y emprendedor, convirtieron Sevilla y sus antepuertos, El Puerto de Santa María y Sanlúcar de Barrameda, en los albores de la Edad Moderna, en uno de los mercados de esclavos más importantes de Europa Occidental. Los negocios de la ciudad de Sevilla, la existencia en ella de colonias extranjeras poderosas, las actividades mercantiles de sus gentes en el Atlántico y la acumulación de capital, la hacían especialmente idónea para desempeñar un papel importante en el tráfico de esclavos[8]. Otras ciudades también participaron de este mercado de cautivos, como Cádiz, Córdoba, Málaga, Granada o Huelva.

Los portugueses llenaban las bodegas de sus navíos con negros que transportaban hasta Lisboa y, desde allí, los distribuían por los territorios peninsulares. A la capital hispalense llegaban tanto por mar como por tierra, atravesando la cercana frontera con Portugal. El mercado sevillano se encargaba, a su vez, de su distribución posterior a otros puntos del interior. Y así, en poco tiempo, la ciudad del Betis contó con una importante colonia de esclavos, hasta llegar a ser, junto con Lisboa y Valencia, uno de los principales centros distribuidores de dicha mano de obra, gracias a su posición como puerta y puerto de América[9]. En la populosa ciudad, descrita como una nueva Nínive y Babilonia, la población esclava era uno de sus principales activos, siendo retratada por Cervantes como un «tablero de ajedrez» o un «juego de damas» por su contraste racial. Durante la Edad Moderna, los esclavos llegaron a formar un homogéneo grupo social, integrados dentro de las clases más inferiores[10].

[8] Es interesante anotar como el viajero Nicolás Popielovo, noble nacido en Silesia, recorre la península en 1484 con su atavío de caballero participando en cuantos torneos le ofrecen. Procedente de Lisboa viaja hasta Sevilla, pero al cruzar las murallas de la ciudad le requisan dos negros esclavos que el rey de Portugal le había regalado. Aunque trata que la justicia se los devuelva sin abonar nada, pues solicita la intervención del arzobispo insistiendo en que dichos aduaneros debían ser castigados por su ultraje. Pero nada de esto ocurre ya que al final el viajero tuvo que pagar tres ducados por la liberación de estos dos esclavos. Este curioso viajero terminó sus días en Egipto.

[9] De hecho, el sistema esclavista en España vivió un gran resurgimiento con la presencia portuguesa en las costas atlánticas africana, circunstancia que se afianzó con el descubrimiento del Nuevo Mundo y la necesidad de mano de obra. Cfr. Franco Silva, Alfonso: «La esclavitud en Andalucía al término de la Edad Media», *Cuadernos de Investigación Medieval,* nº 3 (1985), pp. 1-56. Véase también su trabajo *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media.* Sevilla: Diputación Provincial, Servicio de Publicaciones, 1979.

[10] Esto no hace sino corroborar la tendencia que se venía observando desde el siglo XVI, cuando se inició un vertiginoso ascenso en su número. Ya Luis de Peraza escribía para ese siglo que «Hay infinita multitud de negras y negros de todas las partes de Etiopía y Guinea, de los quales nos servimos en Sevilla y son traídos por la vía de Portugal». Peraza, Luis de. *Historia de Sevilla* (ed. Silvia M. Pérez), 2 vols. Sevilla: Colección Clásicos Sevillanos/ Ayuntamiento de Sevilla, 1997. Véase el estudio de Cires Ordóñez, Juan Manuel de y García Ballesteros, Pedro: «El Tablero de Ajedrez sevillano: Bautizos y Matrimonios

Los topónimos moreno y mulato denotan la mayoritaria presencia negra entre los esclavos. Estos procedían generalmente de África. Los negros formaban el grupo mayoritario, en torno al 75-80 %, seguido de los cautivos blancos, que integraba a berberiscos del norte de África, turcos y árabes. Por último, a medida que pasaban los años, el grupo de los mulatos fue aumentando. Respecto a otras poblaciones hemos de decir que el grupo de indios americanos y de guanches canarios fue escaso y limitado a los primeros años de la conquista de estos territorios[11]. Corrobora esta noticia Fray Bartolomé de las Casas cuando comenta que Bethencourt, noble francés, obtuvo de Enrique III de Castilla hombres y dinero con cuya ayuda conquistó algunas islas africanas. Asegura este autor que «trajo muchos captivos e aún llevo alguno a Francia». Desde su castillo en la Isla de Lanzarote «enviaba a Sevilla muchos cueros y cebo y esclavos de que ovo mucho dinero»[12]. También son muy interesantes las noticias que nos da Ortiz de Zúñiga sobre el origen de la esclavitud en el sur peninsular[13].

La consecuencia de este comercio fue la llegada constante de una importante masa de gentes de ébano. Los negros vivían en la más absoluta marginalidad, en la periferia urbana, fuera de las murallas. Pero con el tiempo fueron vertebrándose socialmente e, incluso, nombraron algunos cargos para que los representasen y, lo que es más importante, se agruparon bajo el manto de las cofradías religiosas. Así, llegaron a fundar algunas hermandades raciales, específicas para los *morenos* y los mulatos en Andalucía y América. Este hecho les posibilitaba tener alguna capacidad de respuesta ante la marginación social a la que se veían sometidos. Eso reforzó sus lazos y su dignidad como colectivo y la autoestima personal. Un elemento fundamental para ello fue su agrupación en cofradías, en las que revalidaban sus derechos como

---

de Esclavos», en Moreno, Isidoro (ed.). *La Antigua Hermandad de los Negros de Sevilla. Etnicidad, Poder y Sociedad en 600 años de Historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla/ Consejería de Cultura-Junta de Andalucía, 1997, págs. 493-499.

[11] Santos Cabota, Mª del Rosario: «El Mercado de Esclavos en la Sevilla de la primera mitad del siglo XVII», en Moreno, Isidoro (ed). Ibid., pp. 501-509.

[12] Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Tomo 1, Madrid: Aguilar, 1926-27, p. 108.

[13] «Había años que desde los puertos de Andalucía se frecuentaba la navegación a las costas de África y Guinea, de donde se traían esclavos negros, de lo que abundaba esta ciudad y que a la Real Hacienda proveían de los quintos considerables útiles; pero desde los últimos del Rey Don Henrique (1397-1407), el Rey Don Alfonso de Portugal se había entremetido en esta navegación y cuanto en ello se contrataba era por los portugueses, quejándose los de Sevilla, aunque no eran oídos, hasta ahora en que la guerra fue ocasión de querer recobrar este derecho; y los Reyes desde Valladolid a 15 de agosto, enviaron a mandar a Sevilla y a todos estos puertos que se impidiese aquel comercio a los portugueses, y se armasen navíos para navegar a él: Mandato muy bien recibido para entender en su navegación y poner cobro a sus quintos; enviaron por Diputados y Receptores al Doctor Antón Rodríguez de Lillo, de su consejo, y a Gonzalo de Coronado, vecino y Regidor de Écija, con cuya disposición muy presto salió número de caravelas, y se volvió a entablar aquel comercio tan provechoso». Ortíz de Zúñiga, Diego. *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble ciudad de Sevilla.* Madrid: Imprenta Real, 1677, p. 373.

colectivo, conservando su identidad. Sorprende gratamente observar cómo realizaron fuertes sacrificios económicos para mantener su hermandad, incluso sin amedrentarse por la presión de otras cofradías más poderosas y de las autoridades eclesiásticas, con las que entablaron pleitos que llegaron a la misma Roma.

En el siglo XVI el número de esclavos que vivían — o malvivían — en la capital hispalense alcanzó cifras muy elevadas, sobre todo de negros, mulatos y berberiscos, aunque estos últimos en menor proporción respecto a los primeros[14]. De ser un extremo del mundo conocido, la capital hispalense había pasado a convertirse en su centro. La nueva *caput mundi*, engalanada de Roma, atrajo a personas de muy distinta condición y origen. En sus calles se reunían gentes de toda Europa, a la sombra de la fortuna de los metales que llegaban desde América y que la convertían en una de las urbes más cosmopolitas y abigarradas. Como indica Luis de Peraza en su *Historia de Sevilla*:

> «hay lepuzcoanos, gallegos, gascones... portugales, sicilianos, milaneses... pisanos, luqueses, neapolitanos, saoneses, comodeses. Hay mallorquines y corsos, muchos flamencos, alemanes, ingleses, saboyanos, franceses; y de gentes remotas hay griegos, casados, hay frailes del Preste Juan, de infieles hay un turco casado cristiano... Hay moros esclavos de todas las partes de África cristianos e infieles. Hay infinita multitud de negros y negras de todas las partes de Etiopía y Guinea, de los cuales nos servimos en Sevilla, y son traídos por la vía de Portugal»[15].

Durante el siglo XVI, Sevilla tuvo una de las comunidades de esclavos más grandes de España. Su número había llegado a constituir nada menos que el 10 % de su población. Si en 1565 tenía 109.015 habitantes, el número de esclavos rondaría las 6.500 almas, a las que habría que añadir aquellos negros que ya serían libres. La abigarrada presencia de cautivos contribuyó a la configuración de la capital hispalense como una urbe cosmopolita, con gentes de los más remotos lugares y un puerto extraordinariamente dinámico por su comercio americano, circunstancias que repercutieron en todos los ámbitos de la vida cotidiana. Desde 1580 hasta 1640, los negreros portugueses y sus tratos millonarios con Lisboa, convirtieron a la capital hispalense en el gran emporio de la esclavitud del sur europeo.

El esclavo fue considerado un producto de lujo y de riqueza, según asevera el Bachiller Morales, quien escribe que «más por ostentación y vanidad compraban las

[14] El mayor número de esclavos correspondía a la población de color procedente de África, que tuvieron fama de ser más dóciles que los berberiscos, y más fuertes y trabajadores que indios o guanches. La presencia de esclavos negros fue más numerosa en Castilla entre 1580 y 1640 por la anexión de la corona portuguesa, de donde accedían directamente a sus territorios de Angola y Guinea. Sobre el particular véase Domínguez Ortiz, Antonio. *La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna.* Granada: Editorial Comares, p. 372.

[15] Peraza, Luis de. *Historia de Sevilla*. Op. cit.

cosas que traían de África: negros, loros y papagayos». Con este sentido, Joris Hoefnagle los incorporó en la imagen que hizo de Sevilla en 1573 (Bruselas, Biblioteca Real Alberto I, Gabinete de Estampas). En la gran orla que rodea la vista de Sevilla figura una extraña composición simbólica y ornamental. En la parte baja se narra el encuentro de dos mundos, España y América, cuyo lugar de contacto era, de algún modo, la capital hispalense. Esos dos mundos se representan a través de dos grandes naves, apenas separadas por la pequeña figura de Minerva. Sobre ella se dispone un extraño papagayo, apoyado en una cruz dorada, de la que sale un pendón con la divisa *Plus Ultra*. La embarcación de la derecha simboliza *Hispania*, con sus velas adornadas con el escudo de la corona española. La nave es tirada por bestias fantásticas, una de ellas con cabeza de toro, gobernada por Mercurio, dios del comercio y las comunicaciones. La nave lleva un estandarte con el emblema sevillano S.P.Q.H. y el pendón verde de la ciudad. En ella viajan varias figuras que simbolizan las fortunas de los reinos de Castilla, representado como un anciano barbudo y coronado, que porta una antorcha sobre el rótulo *Castella*; de León, junto al rótulo *Legio*, como un guerrero cubierto con una piel de león; y de la Bética, con la figura de un anciano vertiendo agua en una urna, el río Betis, y un niño coronado de palmas aludiendo a la fertilidad de los campos[16]. La nave que representa el reino de Castilla está repleta de riquezas, monedas, oro, objetos preciosos y una pareja de esclavos encadenados, un hombre anciano y una mujer joven, atributos de la opulencia que consiguió el reino. Alonso de Morgado, en su *Historia de Sevilla,* escrita en el siglo XVI, nos informa que en las gradas de la Catedral «se puede notar la grandeza de Sevilla, la continua, perpetua y grande abundancia de prendas de gran valor, que allí se rematan, así de oro y plata labrada como de grandes posesiones, ropas costosísimas, tapicerías riquísimas y muchísimos esclavos»[17].

[16] Cabra Loredo, María Dolores y Santiago Páez, Elena María (eds.). *Iconografía de Sevilla: Tomo I (1400-1650)*. Madrid: El Viso, 1988, pp. 94-96.

[17] Morgado, Alonso. *Historia de Sevilla*. Sevilla: Imprenta de Andrea Pescioni y Iuan 1587, fol. 56.

Joris Hoefnagle. *Alegoría de Sevilla*.
1573. Bruselas, Biblioteca Real Alberto I, Gabinete de Estampas.

Tanto foráneos como naturales de Sevilla se enriquecieron con el tráfico de esclavos. Algunas de las principales familias completaron su economía con este comercio, como las de los Caballero o los Arguijo. El mariscal Caballero fue inmortalizado por Pedro de Campaña en el Retablo del Mariscal de la catedral hispalense. Otra fue la de Gaspar de Arguijo, padre del famoso poeta hispalense, quien amasó una fortuna inmensa que comprendía unos 140 millones de maravedíes por medio de la trata de esclavos negros[18].

La mayor parte de los esclavos procedían del continente africano, concretamente de la zona marroquí y de la región ecuatorial, aunque tampoco faltaron los canarios en el siglo XV y los americanos traídos en las primeras décadas del XVI. Todos ellos constituían una minoría étnico-religiosa que fue marginada en la ciudad. Desde la segunda mitad del siglo XVI, la población de los esclavos moriscos descendió debido a la política migratoria realizada por Felipe II tras la guerra de las Alpujarras y que culmina en 1609 con su expulsión definitiva. Desde ese momento, los cautivos quedaron prácticamente reducidos a moros y negros. Esto hizo que el número de esclavos procediesen de otros lugares, sobre todo del norte de África, de la zona subsahariana y de la ecuatorial. La mayoría de los esclavos negros fueron capturados

[18] Vranich estudia el testamento de Gaspar de Arguijo y señala en su recuento de la riquísima casa a un total de once esclavos que tenían para el servicio doméstico. VRANICH, Stanko B. *Ensayos sevillanos del Siglo de Oro*. Valencia: Albatros Hispanofila, 1981, p. 56.

en las actuales Guinea-Bissau, Guinea Conakry, Senegal, Gambia, Mali y Burkina, cuyas costas y puertos se encontraban bajo control portugués. De allí tomaban esta mano de obra para venderla en los puertos de Sevilla y de Lisboa. A su vez, desde Sevilla, los esclavos se distribuían a regiones del interior de Andalucía, Castilla, sur de Portugal e, incluso, con destino a América.

Para nombrarlos se utilizaba generalmente la palabra negro, aunque remitía a un importante número de realidades que incluían a distintas categorías raciales, según los documentos oficiales, con calificativos muy precisos como indica Alonso de Sandoval cuando habla de la naturaleza de los Etíopes, los Cafres y Negros[19].

La abrumadora presencia de negros y mulatos en las calles sevillanas queda patente en las comparaciones de los literatos que asemejaban la ciudad con el tablero de ajedrez, como recoge Santa Cruz cuando dice: «De Sevilla dijo Alonso Carrillo que parecía los trebejos de ajedrez, tanto prietos como blancos...»[20]. Los distintos grupos familiares de personas negras fueron fuertemente endogámicos, ya que el matrimonio dentro del propio grupo étnico fue una constante entre todos los negros sevillanos, independientemente de que cada persona fuera esclava o libre. Ello indica, como afirman algunos autores, que «la libertad no eliminaba la marginación», lo cual reflejaba «la escasísima permeabilidad social con respecto a ellos»[21].

Durante la primera mitad del siglo XVII la población esclava se estabilizó en los mismos parámetros que la centuria anterior. Así continuó hasta mediados de ese siglo cuando comenzó a descender notablemente el número de negros y se acentuó la proporción de mulatos. Hemos de relacionar esta caída del índice de negros con la reducción drástica del número de nuevos esclavos que llegaban, consecuencia de la independencia de Portugal, y de una mayor importación de los mismos a las colonias americanas. Otra de las causas fue la gran mortandad que produjo en Sevilla, en todos los sectores de la población, pero especialmente en los más modestos, la gran epidemia

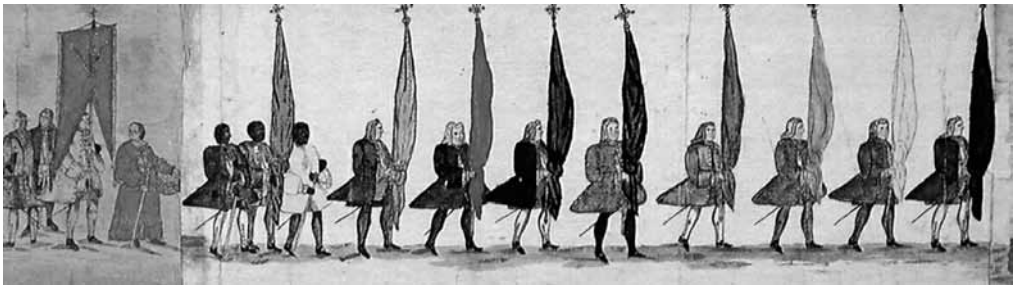
[19] «Y asi digo, que siempre que nombraremos Etiopes, se han de entender los negros Africanos en general, mas con esta distinción, que en el Imperio de los Abissinos ay dos castas, uno que habitan en las tierras calientes, que llaman Colan, y son por estremo feos, y de cabello retortijado; otros, que propiamente son Abissinos, y habitan en los altos que llaman de Ga, son de buena fisonomía, no tan negros, y más políticos, y de cabello no tan crespo, y retortijado. Y casi de la misma manera todos los marítimos del Mediterráneo, Oceano, y Roxo, También son deste modo todos los negros Moros de toda la tierra de Berberia, y Mauritania, que confina con nuestra Europa. Y todas las demas naciones de Negros que quedan en este medio de los confines de los Negros Orientales, y Occidentales, se llaman Cafres, como son los Macuas, Manomatapas, y los que habitan el Cabo de Buena esperança, y los Zimbas, con otros innumerables, los quales todos son muy negros, fieros y bárbaros». Sandoval, Alonso de. *Naturaleza, Policía... Costumbres i Ritos, Disciplina, i Catecismo Evangélico de todos los Etíopes*. Sevilla, 1627, pp. 9-10.

[20] Defourneaux, Marcellin. *La vida cotidiana en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Argos Vergara, 1983, p. 82.

[21] Cires Ordóñez, Juan Manuel de, y García Ballesteros, Pedro E.: «Negros antes que esclavos», *Archivo Hispalense*, 219 (1989), p. 35.

de peste de 1649. Durante los cuatro meses que duró la epidemia murieron cerca de 60.000 personas, quedando su población reducida a la mitad; es probable que las clases más humildes sufrieran la enfermedad en mayor proporción que las elevadas, siendo los negros uno de los colectivos entre los que la peste tuvo mayores efectos negativos.

Hacia la segunda mitad del siglo el total de negros existentes en Sevilla había descendido notablemente y era muy apreciable su disminución. Las causas que conducen a ésto son, por un lado, la alta mortalidad como el descenso en la entrada de negros bozales debido a las dificultades del mercado al independizarse Portugal en 1640 y mantenerse por un tiempo las hostilidades entre los dos estados y, por otro, debido a la crisis general que hacía más difícil a los sectores medios de la sociedad poseer esclavos. Junto al descenso de la población negra hemos de advertir la cada vez más importante figura del mulato, que en su mayoría eran hijos ilegítimos. Todo ello hace que en el siglo XVIII la presencia de mano de obra esclava sea cada vez más minoritaria, situación que se prolonga en el siglo XIX con un número progresivamente más reducido.



Anónimo. Estandartes de las cofradías de la ciudad guardando su antigüedad.
En último lugar la de los negritos en 1747. *Procesión del Corpus Christi*. Ca. 1780.

Estaba ya muy lejana la Sevilla tablero de ajedrez donde los negros constituían una importante minoría, tanto demográfica como cultural, que llegó a suponer hasta un 10 % aproximado del total de la población de la ciudad. Ahora, su peso demográfico es cada vez más exiguo y han dejado de ser considerados culturalmente otros, africanos en estado salvaje, negros bozales, con costumbres, músicas e incluso lenguas distintas a la de los cristianos. A pesar de todo ello, la cofradía siguió manteniendo una fuerte identidad étnica alimentada por la continuidad de la exclusión social, que les empujaba hacia la marginalidad o a estar al borde de ella, así como su aislamiento sexual, casi un cien por cien de sus matrimonios eran endógamos, casi exclusivamente tenían lugar dentro de su propia etnia, siendo además muy difíciles de conseguir para los que seguían siendo esclavos. De ser una necesidad para la realización de múltiples actividades productivas y domésticas de las familias, desde las más adineradas hasta las de menestrales, habían pasado a representar un toque de distinción para personajes importantes, en el caso de los esclavos y esclavas, y un componente más del lum-

pen o de las clases humildes, para el de la mayoría de los negros y negras libres. En una u otra situación, ya casi un exotismo. Todo ello coincidiendo no casualmente con la fase de mayor auge de la cofradía y siendo también la causa principal de la fuerte decadencia que sucedió rápidamente a este esplendor.

Anatomía de la esclavitud: percepciones y modelos artísticos

Como hemos visto, desde la Edad Media, la presencia del negro había sido principalmente confinada a las representaciones religiosas, como por ejemplo en la descripción del infierno, mientras que en la Edad Moderna la primera representación visual del negro estuvo en el mago Baltasar de la *Adoración de los Magos*. En España el mago negro había sido repetidamente representado desde 1470 como una figura exótica portando elementos orientales en sus trajes y adornos, como son el turbante y las plumas de avestruz. En ocasiones portaba incluso el cuerno de nácar, símbolo habitual de la alegoría que representaba al continente africano en los tratados de iconografía. Esta imagen fue difundida en estampas y los artistas tomaron el cuerno para identificar al personaje negro con su origen africano en cuadros como la *Adoración de los Reyes*.

Gerolamo Lucenti da Corregio.
Adoración de los Magos. Iglesia de la Anunciación. Sevilla.

En el siglo XVIII aún encontramos ejemplos de la dedicación de los negros al baile y la música mediante su participación en festejos públicos, como la representación de las etnias africanas en la mascarada organizada por la Fábrica de Tabacos para celebrar la proclamación de Fernando VI. Precediendo al «Carro del Aire» se disponía un acompañamiento de gala que lo franqueaba, formado por seis cuadrillas divididas a su vez en grupos de a cuatro, que representaban a los distintos países del continente africano, cada nación a caballo acompañada de sus correspondientes criados a pie. A diferencia del grupo de *morenos* anteriores, estos eran falsos negros y moros, pues nos consta que tuvieron que aderezar con la mayor propiedad una serie de mascarillas y trajes lo suficientemente ilustrativos de las diferentes provincias —o países— a los que pertenecían. El resultado fue muy primoroso y lucido, como se comprueba en el cuadro que pintó Domingo Martínez. La primera cuadrilla representada estaba integrada por negros que asemejaban proceder de los países de Angola, Congo y Cabo Verde, habitual mercado proveedor de esclavos a los continentes europeo y americano durante la Edad Moderna. Estos negros bozales estaban caracterizados como salvajes, caminado casi desnudos y con zarcillos, arcos, carcaces y flechas.

A ésta le seguía la cuadrilla de «Isleños de Madagascar», que no eran tan negros como los anteriores y cuya indumentaria estaba formada por vestidos talares labrados primorosamente y de varios colores, mientras que se adornaban con «collares de perlas y piedras preciosas, unos bonetillos curiosos con plumages, y alfanges lucidos». A pie iban sus criados vestidos en correspondencia con sus amos. La tercera cuadrilla era de «Abisinios negros», que portaban ricos ropajes de tela, toneletes, capas cortas, alfanjes curvos y morriones ligeros. La cuarta cuadrilla estaba integrada por «Etiopes de Gingiro, Alaba y Zendero, todos negros, y casi enteramente desnudos, con solo unos toneletillos cortos listados, arcos, carcaces, y flechas, y unos capacetillos vestidos de plumas en las cabezas»[22].

[22] Cansino Casafonda, Ramón. *Nuevo mapa: descripcion iconologica del mundo abreviado: Real máscara de simbolicos triumphos en festiva ostentacion del mas plausible culto por medio de los quatro elementos que ofrecio la... mui leal ciudad de Sevilla en la exaltacion à el throno... de nuestro catholico monarcha .... Fernando VI.* Sevilla, 1751.

Domingo Martínez. *Carro del Fuego* (detalle). Máscara de la Fábrica de Tabacos en celebración de la exaltación al trono de Fernando VI. 1747. Sevilla. Museo de Bellas Artes.

A esta comitiva les siguió el Carro de la Común Alegría, con una representación de África en la proa del barco ilusorio, tomada de la iconografía que había consagrado Cesare Ripa:

> «A el siniestro lado de la Aurora mas a la proa del Carro estaba el Africa; representabala una Matrona algo tostada, vestida a lo Etíope, con morrion, que remataba en una media Luna, entre variedad de garzotas, y gazas; el vestido de tela encarnada; en la mano un Escorpión, para significar las muchas fieras venenosas, que cria esta parte de el Mundo, como decía Claudiano: [Al margen: Apud Ces.Rip. Libr. 2. Fol. 421.Metam. I. 4] *Namque feras aliis tellus Maurusia donum Praebuit, huic soli debet ceu victa tributum.* Y Ovidio dando la causa cantó: *Cumque super Lybicas victor penderet arenas Gorgonei capitis guttae cecidere eruentae*»[23].

La matrona que personificaba el continente africano llevaba una cornucopia de espigas para manifestar la abundancia y fertilidad de los campos, a que parece aluden, según quiere el mismo Ripa, estas voces, que cita Horacio: «*Quidquid de Libycis verritur areis*». África iba sentada en un león, para más expresión de la fiereza de aquella

[23] Ibid.

parte del mundo. En una tarjeta que llevaba pendiente del hombro, se había pintado un emblema de un tizón encendido con una lucida llama y este epígrafe: «*Ex fumo lucem*». De hecho, África recibía su nombre de la palabra latina *aprica,* que quiere decir «dorada por el sol». El concepto de éste lo explicaba esta redondilla:

«Aunque el humo mi ley cubre,
Mi amor a Fernando aclama,
Y en esta amorosa llama
Mas noble lucir descubre»[24].

A pesar de que Domingo Martínez no introdujo en su carro la figura de África, ésta se inspiraba en la imagen que se incluía en el libro II de la *Iconología* de Cesare Ripa, aunque con ligeras variantes, pues en la mascarada aparecía con un morrión, que remataba en una media luna, mientras que Ripa la adorna con un extraño tocado con la forma de cabeza de elefante, sin que apareciese la serpiente y el león que la flanquean en el grabado abierto en su libro[25].

Cesare Ripa. «África». *Iconología.* Libro II.

[24] Ibid.
[25] Ripa, Cesare. *Iconología.* Tomo II. Madrid: Ediciones Akal, 1996, pp. 105-107.

Las condiciones de vida de los libertos tuvieron que ser bastante duras, pues no siempre podían conseguir un trabajo y muchos de vieron obligados a vivir de la caridad pública, o incluso del robo que a veces terminaba en reyertas con sangre, convirtiéndose en pícaros y delincuentes. Muchos pasaban a engrosar la población de barrios extramuros, como los arrabales de la Calzada, en la Carrera de Santa Justa y Rufina, en la collación de San Juan de la Palma, y sobre todo en el barrio de la Mar y en Triana, donde entraron en contacto con otros grupos minoritarios que conformaban el sustrato marginal de la población: pícaros, gente del hampa, gitanos, con los que comenzaron a mezclarse en matrimonios mixtos. Muchos negros y mulatos fueron conducidos a la prisión en la redada efectuada de 1749, reclamando su origen negro, aunque se hubiesen casado con gitanas, para conseguir que les excluyesen del censo y, por tanto, evitar ser apresados.

Consideraciones negativas

Esta presencia negroafricana en España se tradujo en la configuración de un conjunto de imágenes arquetípicas. Negros y negras procedían de universos socioculturales variados, pero la ideología dominante uniformizó, de manera muy simplista, tal variedad, mediante su reducción a unas pocas características definidoras de base genética como el color de la piel, el pelo, la forma de los labios o la nariz, que a su vez identificaba su condición social: la esclavitud. Las diferentes etnias africanas fueron despojadas de su cultura originaria para convertir a estos individuos en negros genéricos, morenos o guineos, que eran utilizados como fuerza de trabajo que podía ser vendida o comprada como cualquier otra mercancía. Ello explica que la monarquía y las instituciones religiosas dictaran medidas de protección y sintieran una cierta simpatía paternalista por este colectivo, puesto que consideraban que eran personas inferiores intelectual e incluso moralmente. Fue frecuente que la sociedad emplease términos infantiles para referirse a ellos, viéndolos como inocentes, bobos. En esta clave, los negros no podían ser ni buenos ni malos, ni tampoco peligrosos, siempre que se ejerciera sobre ellos un paternalismo permisivo y autoritario; sin que, por otra parte, nunca se pusiese en entredicho la legitimidad de la institución misma de la esclavitud.

En Europa, la esclavitud fue considerada poco menos que como una institución natural, que había sido defendida por Aristóteles y venía siendo práctica habitual en ambas orillas del Mediterráno, tanto cristiano como musulmán. El *Código de las Siete Partidas*, obra jurídica fundamental durante el reinado del Alfonso X el Sabio, consideraba como causas de la esclavitud el derecho de guerra, el nacimiento y la autoventa. Así, las expediciones que iniciaron los marinos portugueses al contienente africano para abastecerse de mano de obra esclava, a las que se sumarían poco después los castellanos, se justificaron mediante el argumento de «estado de guerra» en que supuestamente se encontraban de forma permanente las tribus y reyezuelos afri-

canos entre sí. Fue entonces cuando comenzó a identificarse el estado de la esclavitud con tipos físicos concretos como el color de la piel. En este sentido, diversos mitos de la Antigüedad e interpretaciones concretas de la Biblia alimentaron esta lectura, basándose sobre todo en la interpretación realizada siglos antes por San Agustín y otros Padres de la Iglesia que respaldaban que el ancestro de los negros había sido Cam, el hijo impío del patriarca Noé, que se había burlado de su padre cuando éste se hallaba bajo los efectos del vino. De este modo, se ampliaron las connotaciones de la piel negra, y después de lo negro en general, como metáfora de lo impuro, de lo moralmente sucio, del pecado y del demonio que se representa de este color, en contraste con las connotaciones positivas de lo blanco, que es paradigma de pureza, de inocencia y de Dios.

Desde estos postulados, los negros fueron desplazados a los márgenes del lienzo, relegados a un papel secundario y anecdótico, en la pintura europea. La figura del negro ha desempeñado, frecuentemente, una función de detalle o añadido dentro de la escena pictórica, como sucedía, por ejemplo, en el género del retrato, donde se resumían todos los códigos visuales de la época.

Una de las imágenes que se conformó fue la de lo negro deformada y monstruosa. En el *Polifemo* de Góngora, la imaginación une lo negro, la noche, la orgía, el crimen y los monstruos. En un texto de San Macario de Alejandría el espíritu demoníaco es un negro, y hacia finales del siglo XV, una miniatura de Guillermo Vrelant muestra los demonios representados como pequeñas criaturas negras, medio hombre, media bestia. A este siglo pertenece el refrán de «rojo y negro son los colores del infierno». Diferentes autores han registrado numerosas alusiones al color negro que simboliza el mal, la culpa y el pecado e, incluso, referencias a la participación del negro en acciones diabólicas contra el resto de humanos, cuando no se identificó directamente al negro con el mismo demonio, como sucede en el Lazarillo de Manzanares, de Cortés de Tolosa, cuando dice que «si el susodicho de los ojos celestes fuese moreno, que se meta a diablo»[26]. Fray Luis de León compara el ser negra con la primera culpa de la humanidad, cuando comenta el salmo «*Nigra sum sed formosa*»: «Negra por el desastre de mi culpa primera, por quien he quedado sujeta a las injurias de mis penalidades; mas hermosa por la grandeza de dignidad y de rica esperanza, a que por ocasión de este mal he subido»[27]. Santa Teresa nos describe un horror pequeño negro que rechina los dientes con frente cornuda y pies de cabra[28]. Fray Toribio de Benavente, en su *Historia de los indios de Nueva España*, nos narra un relato fantástico donde unos

[26] Cortés de Tolosa, Juan. *Lazarillo de Manzanares con otras cinco novelas*. Madrid: Viuda de Alonso Martín, 1620.

[27] Fray Luis de León. *De los nombres de Cristo.* En *Obras completas castellanas de Fray Luis de León,* prólogo y notas de Félix García, 2ª edición corregida y aumentada. Madrid: Editorial Católica, 1951.

[28] Lascault, Gilbert. *Le monstre dans l'Art Occidental*. París: Klincksieck, 1973, p. 408.

negros atormentan a un joven muerto hasta que éste invoca a la Virgen: «y como adoleciese de la enfermad que murió, fue su espíritu arrebatado y llevado por unos negros, los cuales le llevaron por un camino muy triste y de mucho trabajo, hasta un lugar de muchos tormentos»[29]. En algunas escenas de martirios se introdujo incluso la figura de hombres de color de manera grotesca. Así lo hizo Juan de Flandes en una pintura de un Cristo ante Pilatos para la Catedral de Palencia (1513-19), donde le pone al romano la nariz y gordura de un muy difundido Caifás de Durero. Y además añadió un negro con grotesca cara de matón entre los soldados que llevan preso a Jesús. El mismo Ribera, en su martirio de San Bartolomé, incorpora a un negrillo que acompaña al sayón y que, mientras éste despelleja al santo, afila los cuchillos y mira grotesca y burlonamente al espectador.

Grabado de la obra de Ribera. *Martirio de San Bartolomé*.

[29] Fray Toribio de Benavente. *Historia de los Indios de Nueva España*. Tratado II, cap. VI, nº 236. Introducción y notas de Giuseppe Bellini. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

En América la figura del negro hacía muchas veces de verdugo, como en *La Araucana* de Ercilla (1589), en la que es un negro el encargado de ejecutar al cacique Colocolo. Incluso en el libro de Sandoval se deslizan referencias en las que lo negro se asocia con la fealdad. Así, considero interesante reproducir la siguiente:

> «Porque como las almas destos Negros, y miserables pecadores están tan negras, que se pueden comparar muy bien con los carbones, parece que esse resplandor, y fuego divino, se emprendió con más fuerça, y eficacia encendiendo y convirtiendo sus feos, y obscuros carbones en finos Carbuncos»[30].

De hecho, esta asociación de lo negro con la fealdad, frente a la hermosura de lo blanco, era antigua. En una novela de caballería titulada *La Reina Sevilla* encontramos el siguiente testimonio:

> «En el tiempo en el que el rey Carlo Magno reinó en Francia, aconteció que haciendo una gran fiesta en el monasterio de Sant Leonís de Francia ... entonces llegó ahí un enano, caballero en un caballo mucho andador, y descendió y paróse ante el Rey. El enano era la más fea cosa del mundo; el cual era negro, y la cara muy fea y muy mala, y los ojos pequeños engordidos, y los brazos gordos, y la cabeza grande, y los cabellos crespos, y los brazos y piernas vellosas como oso, y los pies, galindos y resquebrajados, engordido. Tal era la hechura del enano, como os digo, y comenzó a dar muy grandes voces en su lenguaje»[31].

Tal y como podemos observar, durante toda la Edad Moderna se suceden en la sociedad europea los problemas derivados de la antítesis fealdad / negrura, frente a belleza / blancura, que se mantiene constante en el discurso estético, ideológico y religioso hasta el siglo XVIII. Una dualidad entre blanco y negro que queda perfectamente definida en el teatro. En un entremés del siglo XVII, *Las Sordas Vocingleras*, uno de los personajes, Juan Camisón, le dice a su mujer Mari Trapo:

> «Dime, por qué no me querres?
> siempre zuño, siempre zayna,
> siempre conmigo una Daphne;
> porque eres conmigo ingrata,
> quando yo soy tu marido?
> Buelve essa ahumada cara,
> más negra que seis tizones,
> y cara, en fin, tan barata,
> que nadie dará por ella,
> por ser negra, ni una blanca.

[30] Sandoval, Alonso de. *Naturaleza, Policía... Costumbres i Ritos, Disciplina, i Catecismo Evangélico de todos los Etíopes*. Sevilla, 1627. O la edición posterior *Tomo primero de instauranda Aethiopum salute, Historia de Aethiopia, naturaleça, policía...* Madrid, 1647.

[31] *La Historia de la Reina Sevilla*. Sevilla: Juan Cromberger, 1532. Cap. I. Véase el estudio de Lozano-Renieblas, Isabel. *Novelas de aventuras medievales. Género y traducción en la Edad Media hispánica*. Kassel: Edition Reichenberger, 2003, pp. 138-140.

Buelva usted essa cara mia,
que siendo tan mia cara,
quiero ver de essa carita
el peregil, y la salsa,
que yo sé tiene pimienta
su gracejo, y su donayra,
que es como la negla Antona,
que a cuantos mira los mata»[32].

Todavía en el siglo XVIII se mantiene esta idea, pues en otro entremés encontramos la misma referencia. Es el *Entremés de la Casa de Posadas*, donde el ama se pelea con la criada porque no le obedece cuando le manda hacer unas camas, replicando:

«Ama: Qué dices, borracha?
Criada: Ea,
no alze usted la mano, oigan,
que no soi esclava.
Ama: Ah, puerca,
cochina, desvergonzada!
por esta cara de negra.
Criada: Digo yo acaso que es blanca?»[33].

El recurso fácil de contrastar lo blanco y lo negro es recurrente en estas pequeñas piezas teatrales. Así por ejemplo, en *El Juego de los Valones*, encontramos a una negra que juega a los dados, pierde y se queda sin blanca: «Puesto que su moneda / supo arriesgarla, / no estrañe, siendo negra / quedar sin blanca»[34]. En 1660 en la *Relación de la Fiesta que la muy Noble y Nombrada Ciudad de Granada hizo al Santísimo Sacramento* aparecía un Romance cuyos primeros versos decían que:

«Tropeçando entre las sombras
la noche huyendo se ausenta
temerosa de que Efebo
la desprecie como a Negra»[35].

En el lento transcurrir del siglo XVI, las posturas moderadas hacia los negros retrocedieron y cada vez fue más usual escuchar críticas hacia una población que iba en aumento. Los prejuicios se afianzaron hasta el punto de que fue habitual la identificación de todo el colectivo, de una manera tan injusta y simplista, con personas

[32] «Entremés de las sordas vocingleras», *Arcadia de entremeses escritos por los ingenios más clásicos de España*. Madrid, 1723, pp. 120-121.

[33] Entremés de *La Casa de Posadas*. Barcelona: Matheo Barceló Impresor, 1792.

[34] Entremés *El Juego de los Valones, cinco por uno*. Colección de entremeses, British Library: Signatura 11.725.aa.3.

[35] Segobia, Diego de. *Relación de la Fiesta que la muy Noble y Nombrada Ciudad de Granada hizo al Santísimo Sacramento en el día que se celebra*. Granada: Imprenta Real, 1660.

borrachas, ladronas y pendencieras. Por las calles sevillanas se iban repitiendo los estereotipos que estigmatizaban a los morenos como «negros bozales», individuos «sin razón», «gente ridícula», «causantes de escándalo» y poseedores de una «natural inclinación a los delitos públicos»[36].

Antonio Ramírez Montufar. *Construcción de la catedral de Guatemala* (detalle). 1678.

Cuando en 1554 se aprobaron las reglas de la hermandad de *Nuestra Señora de los Ángeles* de Sevilla (Hermandad de los Negritos), el Provisor del Arzobispado hizo algo más que significativas objeciones sobre el número y frecuencia de los cabildos, procurando un claro ejercicio de control sobre ellos, sino sobre todo en sus aspectos ejemplarizantes. En el capítulo 4º se dispone que «cuando alguno quisiere entrar como hermano» debe decirlo a alguien que ya lo sea para que éste lo proponga en cabildo, debiendo un diputado encargarse de hacer una información secreta sobre el solicitante, «y si es escandaloso de costumbres no sea recibido, y si después de recibido fuere de malas costumbres, como borracho, ladrón o blasfemo que sea notorio,

[36] Moreno, Isidoro (ed.). *La Antigua Hermandad de los Negros de Sevilla*. Op. cit., p. 87.

corríjanlo hermanablemente, y si no se enmendare a dos veces que sea corregido, sea echado de la Hermandad hasta que conste su enmienda»[37].

Desde los prejuicios de la sociedad blanca, algunas costumbres de los negros les parecían escandalosas, sobre todo si eran juzgadas desde el ángulo de considerarlos como seres salvajes e infantiles. Los tres vicios más vinculados al color de la piel y, por tanto, codificados en entremeses y coplillas populares, fueron sus «desordenados apetitos sexuales», su inclinación por la bebida y su disposición a practicar el hurto. No es de extrañar que sean estas conductas, junto a la blasfemia, muy general en la sociedad de la época, las que se citen explícitamente como ejemplo de malas costumbres. Y en consecuencia, los hermanos de la cofradía, especialmente los que ostentaran cargos, debían caracterizarse, al menos en la voluntad de los eclesiásticos, por lo contrario. Así, el Provisor intentaba, con dicho capítulo, fomentar la existencia de una serie de personas devotas entre los negros, que pudiesen servir de ejemplo y guía moral para el resto.

Respecto al primero de los ejemplos de malas costumbres, hubo una tendencia a la infravaloración de sus sentimientos. En la literatura de los siglos XVI y XVII hemos localizado alusiones habituales a las relaciones amorosas entre negros, siendo mayoritarias las que se relacionan entre ellos mismos, aunque también encontramos algunas que implican tratos con sus amos y dueñas. El papel del esclavo, al menos en la literatura de tema sevillano, es francamente reducido. Aparece, por ejemplo, en el Guzmán de Alfarache, cuando entra a servir con una señora rica a la que estafa y roba. Allí se alía con una esclava blanca, posiblemente una morisca, con «cara de mulata», a la que el pícaro promete matrimonio para despojar mejor a ambas. Observamos cómo esta esclava goza de una notable libertad y no parece ejercer más que leves menesteres domésticos, pues llega a ser amante de Guzmán, con quien pasa el tiempo y gasta su propio dinero, que maneja a su antojo. El pícaro revela asimismo su confusión: «Yo mucho tiempo creí ser [ella] libre». Le promete falsamente manumitirla y casarse con ella, aunque no olvida que él es «hombre y ella esclava»[38]. Por otra parte, el mercader rico de *El Coloquio de los perros* también posee, al menos, dos esclavos que le sirven como criados, pero que son esenciales para la trama de la obra.

Muchos de estos amoríos eran empleados como recursos teatrales para provocar situaciones cómicas. En la obra *La Segunda Celestina,* de Feliciano de Silva, encontramos los amoríos entre Boruca y Zambrán, dos esclavos negros. Otro autor coetáneo como Lope de Rueda, introduce en sus obras a negras obsesionadas por casarse, aunque no indica si sus maridos serán blancos o negros. Muy interesante es el breve

[37] Ibid., p. 63.

[38] Alemán, Mateo. *Guzmán de Alfarache*. Edición de Benito Brancaforte. Madrid: Akal, 1996, p. 585.

entremés de Simón Aguado, cuyo asunto son unos amores de negros que terminan en boda. Tanto el negro Gaspar como la negra Dominga defienden ante sus amos el derecho a quererse y casarse:

> «Pues señolo de mi entraña, ¿en qué libro habemus leiro que una pobre negra, aunque sea craba de Poncio Pilato no se pora namorar? ¿Hay premática que diga que negro con negra no poramo hacé negriyo cuando acabamo de acosar a nuesamo?»[39].

Tanto en *El santo negro Rosambuco* de Lope, como en *El negro del mejor amo* de Mira de Amescua, la negra se enamora del Santo aunque éste no le corresponda. Quevedo nos describe burlescamente, en un largo romance que se publicó en 1643, una boda de negros con todas sus peripecias[40]. Generalmente, los amoríos de negros son más habituales en obras menores, como son los entremeses, respondiendo a criterios cómicos. Ejemplo de ello son las tonadillas de *Los negros*, realizadas por Luis Misón, y la obra anónima *El capitán y los negritos*. Otras veces se hace mención al «furor» y a sus pasiones que parecen escapar a todo control racional. Esto se observa muy bien en el caso de ciertas pinturas moralizantes y ridículas, como el cuadro de Passarotti, los *Amantes insanos*, donde se satiriza a un grupo de personajes que desata sus vicios. En el fondo de la escena encontramos una pareja de negros que no dominan sus emociones, dejándose llevar enajenados por sus instintos, es decir, se sitúan no sólo en los márgenes del cuadro, sino también en la propia marginalidad del concepto de amor, ya que no pueden dominarlo ni controlarlo.

Ese escape a través de las pasiones es un tema recurrente en la literatura y en la pintura. Al respecto se puede citar la figura del negro que escapa de los criterios estéticos del siglo XVII, y que es mostrado, con los ojos desorbitados, en los márgenes de las láminas fisiognómicas que ilustran las distintas expresiones y estados del alma. Esta lectura, ciertamente interesada, condujo con el tiempo a que se terminase asociando a los negros con la falta de moral. Desde muy pronto se consideró al esclavo faltó de personalidad jurídica y de capacidad para la práctica de obras morales. En la mentalidad de la época se estimó al negro, desde la política y la Iglesia, como un bárbaro y un salvaje, por lo que necesariamente tenía que cometer delitos públicos, ya que no era capaz de ajustarse a norma ninguna y, en consecuencia, estaba sumergido en la bestialidad y bajeza. Tomás de Mercado, que criticó con dureza la esclavitud, sin embargo observa cuando se refiere al negro, que:

[39] Aguado, Simón. *Entremés de Los Negros*. 1602. Véase el estudio de Fra Molinero, Baltasar. *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro.* Madrid: Siglo XXI, 1995, p. 104 y siguientes.

[40] Quevedo, Francisco de. *Boda de negros*. En *Obras de don Francisco de Quevedo y Villegas*. Amberes, 1726, pp. 241-242. Góngora también desarrolla este tema en su romance *A unos negros amantes.* Cossío lo relaciona con el género pictórico, concretamente con el estudio de Rubens de sus cabezas de negros. Son versos de tipo satírico.

> «como son viciosos y bárbaros cometen errores y detestables delitos... No se mueven por razón, sino por pasión, ni examinan ni ponen en consulta el derecho que tienen. ... Y no se espante nadie esta gente se trate tan mal y se vendan unos a otros, porque es gente bárbara y salvaje y silvestre, y esto tiene anexo la barbaridad, bajeza y rusticidad cuando es grande, que unos a otros se tratan como bestias...»[41].

De estos comentarios deducimos que estuvo extendida la consideración de que los negros no utilizaban la razón como norma de vida, sino que se dejaban dominar por el vicio del que quedaban prisioneros. La conducta del esclavo quedaba mancillada, y es frecuente encontrar ejemplos en las fuentes literarias donde ésto se pone de manifiesto, como señala Berganza, del *Coloquio de los Perros* cervantino, que quería evitar lo que vio hacer a la pareja de negros enamorados en casa de su dueño por su «insolencia, ladrocinio y deshonestidad», intentando estorbar lo máximo que pudiese estas acciones. Berganza, el sabio perro de Cervantes, nos habla de las picardías que cometían dos negros esclavos con ocasión de sus amores[42]. El pensamiento de la época establece que el esclavo no tenía categoría moral para encarnar los valores propios del espíritu, opuestos a los deseos del apetito, y por eso se le había de tratar de manera diferente. En el teatro tampoco faltan los amores de éstos con blancos. En la obra *Fragoa d'amor* de Gil Vicente aparece ya un negro galanteando a una blanca, que es la mismísima Venus: «Boso oio he tao trabessa, / tan preta, que me mató./ Seora, quem te furtasse / por quatro día no más...»[43]. Estas relaciones debieron ser frecuentes. El mismo Lazarillo de Tormes nos informa que su madre vivía amancebada con un negro esclavo, de cuyas relaciones el pícaro tuvo un hermanillo negro. Otros como Juan Latino se casarán con una dama principal de Granada, doña Ana de Carlobal. Incluso en una obra de mediados del siglo XVIII, la segunda parte del *Valiente negro en Flandes*, de Vicente Guerrero, observamos que versa sobre los celos que este negro siente por doña Juana, su esposa blanca. Posterior es el melodrama de *El negro y la blanca*, de Vicente Rodríguez de Arellano, en el que Gondar, virtuoso, se casa con la bella blanca Clarisa. En otras ocasiones, el galanteo se produce por parte de caballeros blancos con negras a las que pretenden ridiculizar, como en la *Comedia Eufemia* y el *Coloquio de Tymbria*, de Lope de Rueda. Otras veces el amor del negro es rechazado por la blanca, como sucede con la criada blanca

[41] Mercado, Tomás de. *Summa de tratos y contratos*. Libro II, Cap. XXI. Sevilla: Fernando Díaz impresor, 1587, pp. 102-105. Véase el estudio de Beuchot Puente, Mauricio: «Tomás de Mercado y la cuestión de la esclavitud de los negros», *Revista de Filosofía*, nº 75 (1992), pp. 342-350.

[42] Cervantes, Miguel de. *Novela del Coloquio de los perros*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002, pp. 252-259.

[43] Gil Vicente. *Obras de Gil Vicente correctas e enmendadas*. Hamburgo: Oficina Tipográfica de Langhoff, 1834, p. 332.

de *El negro del serafín* de Luis Vélez de Guevara, en la que Celia desprecia al joven por los siguientes motivos:

> «A darte el cielo el color
> del modo que el alma tienes
> la mujer de más donaires
> se preciará de quererte,
> pero esa sombra espantosa
> es tan infame accidente
> que fuera fábula al vulgo
> la mujer que te quisiese»[44].

No obstante, cuando descendemos a la vida cotidiana podemos percibir que los amoríos entre negros y blancos no siempre eran bien vistos y aceptados por la sociedad. En los autos inquisitoriales podemos comprobar cómo en numerosas ocasiones, el delito imputado a muchos esclavos era afirmar que la fornicación no era pecado, o el ejercicio de la prostitución por parte de algunas esclavas. Incluso se iniciaron procesos para castigar las relaciones carnales de monjas con negros, como el documentado en Córdoba el 3 de mayo de 1546 contra Magdalena de la Cruz. En este proceso el negro no sólo representa el culmen de la bajeza a que puede llegar quien se ayunte con él, sino que es el instrumento mismo de que se sirve el demonio para realizar el mal que él es incapaz de hacer:

> «y entonces este demonio trajo un hombre negro feo y desdonado, el cual la convidaba a pasar tiempos y vicios carnales; y ella como lo vio tan negro y tan feo, huyó de él y su familiar enojóse con ella y luego volvieron a hacer amistades y en este día que se hicieron estas paces, tuvo con ella aquel demonio ayuntamiento y deleite carnal; y después cada día hasta que lo confesó».

En las ocasiones en las que el amor se encargó de destruir el jerárquico orden social, éste volvía a restaurarse por la acción de la justicia. De hecho, no escasearon las acusaciones contra amores ilícitos entre propietarios y esclavos, como el protagonizado en Granada en 1639 por Iván de la Cruz, esclavo de Antón Gutiérrez, molinero, apresado por «aver estuprado a una hija legítima de su amo, de edad de diez y seys años, y llevándosela hasta la ciudad de Loxa, ocho leguas distante de Granada, donde los aprehendió juntos y prendió la justicia». Esta huida fue de mutuo consentimiento, y así lo confesó la joven delante del Notario del Juez Eclesiástico, en cuyo testimonio puede leerse «que de su voluntad la estupró, y se la llevó, y dixo (...) que se quería

[44] Vélez de Guevara, Luis. *El negro del Serafín*. Ms. 17.317 de la Biblioteca Nacional de Madrid, p. 9. Véase también el estudio de Vega García-Luengos, Germán: «Sobre la trayectoria editorial de las comedias de santos», en *La comedia de santos,* Actas del Coloquio Internacional. Almagro, 2006, pp. 21-37. También el texto de Profeti, Maria Grazia: «Il negro nella commedia aurea», en Profeti, Maria Grazia (ed.). *La maschera e láltro.* Florencia: Alinea Editrice, 2004, pp. 223-238.

casar con él». Para poder huir robaron a su padre 250 reales, aunque éste dice que fueron más de mil junto con otros bienes. Detrás de esta historia de amor se encierra el trágico destino de estas personas, pues tras haber sido condenado el esclavo, por sentencia del Alcalde Mayor, a «dozientos açotes, y ocho años de galeras», el Fiscal de Su Majestad apeló, por no haber sido condenado en la pena que él consideraba apropiada, para que se revocase la sentencia y el reo fuese condenado a muerte y quemado. El fiscal llega a señalar «porque la gravedad y circunstancias de este delito no está en que aya fuerça, que esto es cosa diversa, si no en que aya tan nefanda junta entre las amas con sus esclavos, y criados, o con las de sus padres, y por esto las leyes ponen pena a ellas mismas»[45].

Representaciones de la vida cotidiana

La importancia de Sevilla como uno de los mercados de esclavos más activos hizo que cristalizase en la ciudad un sentimiento ambivalente hacia los negros, que iba desde un cierto paternalismo hasta su discriminación y rechazo. Estas dos posturas quedaron fijadas también en la pintura de aquel tiempo, si bien no son muchos los cuadros que nos permiten reconstruir la marginalidad de los negros. No obstante, los pocos que han llegado hasta nosotros son lo suficientemente explícitos de los cambios que se fueron produciendo en la valoración de las personas negras a partir de las primeras décadas del siglo XVII, que insisto fluctuaron entre el rechazo generalizado a este grupo étnico y las medidas protectoras e integradores potenciadas por algunas órdenes eclesiásticas. Concretamente, fueron los jesuitas quienes revitalizaron y, en cierto modo, «humanizaron» la figura del negro, que hasta el momento había sido criticada y vilipendiada.

Desde su llegada a los puertos hispanos, el negro se situó en la periferia social y suscitó reacciones contrarias, aunque su valoración fue positiva como mano de obra. La marginalidad en la que vivía este grupo étnico, libre y esclavo, relegado a los arrabales de la periferia urbana y en los últimos estratos sociales, se tradujo en una

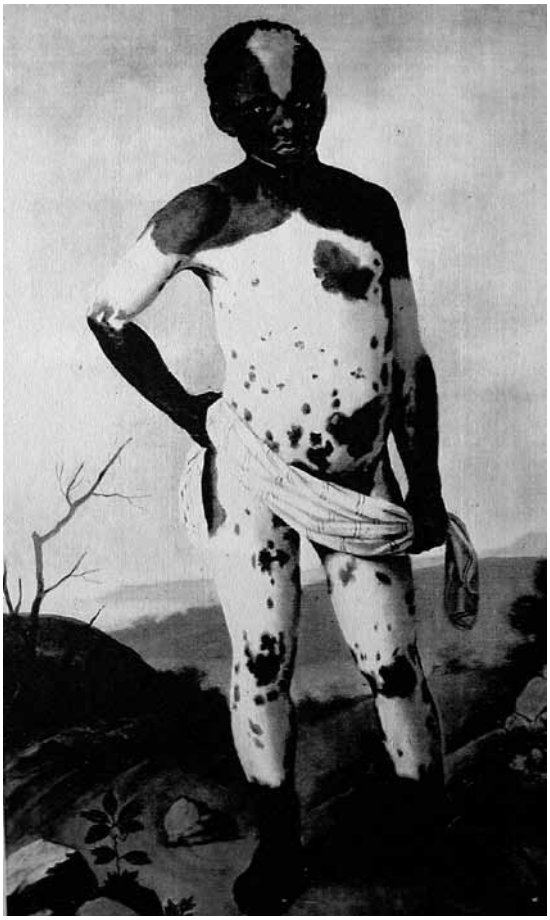
[45] *El L. Don Ivan Pérez de Lara, fiscal de Su Magestad en esta real Chancilleria por su Real jurisdicción en el Pleyto con Ivan de la Cruz, esclavo de Antón Gutiérrez, molinero, preso en la cárcel desta Corte.* Granada, 1641. British Library, 1322.1.10. De todos modos, la convivencia con los esclavos bajo un mismo techo no debió ser fácil, sobre todo para los primeros, quienes a veces tuvieron incluso problemas con la justicia. Así no es difícil encontrar en la documentación de la época referencias que indican como por ejemplo una esclava había tratado de envenenar a sus amos. Fue Salvadora, esclava de Martín de Mérida, juzgada por este delito el 7 de mayo de 1638, pleito que se siguió en la Chancillería de Granada y que se publicó en esta ciudad en 1640. Al respecto, véase el pleito siguiente: *Por el Ldo. Ivan Pérez de Lara, fiscal de el Rey nuestro Señor en esta Corte y Chancillería de Granada, en el pleyto con Salvadora, esclava de Martín de Mérida, y Mariana de Enciso, liberta, presas en la cárcel de la villa de Oxixar de las Alpuxarras.* Granada, 1640. British Library, 1322.1.10.

«invisibilidad social» del negro, consecuencia de su propia condición marginal como esclavo y de la consideración que de él tuvo el grueso de la sociedad blanca.

Ciertamente, hubo una exclusión racial motivada por el diferente color de la piel, por su condición y también por el menosprecio de sus costumbres y erudición. Notemos como Palomino menciona de manera muy explícita la condición de esclavo de Juan de Pareja, además de su pertenencia racial y el color de su piel, que elude con el calificativo tímidamente equívoco «de color extraño». En ocasiones, mutaciones de la melanina en la piel de los esclavos quedaron anotadas por la curiosidad que causaron entre los viajeros. Al respecto, el viajero de Silesia, Nicolás Popielovo, había anotado en 1483, durante un viaje por la Península, que la esposa del Duque de Medina Sidonia tenía en su poder algo realmente maravilloso: un paje negro con pintas blancas[46]. Años más tarde, el italiano Andrés Navagero anotó en dos ocasiones que había visto en Sevilla, entre los esclavos de la duquesa de Medina Sidonia, uno que era cosa notable porque era un «criado [paje] negro con pintas blancas / (...) lo cual es muy raro y maravilloso»[47]. Quizás su aspecto se asemejase al del muchacho que, en 1786, pintó el artista portugués Joaquín Manoel da Rocha, un joven negro con más de la mitad de su cuerpo blanco, a causa de una alteración de la melanina de su piel.

[46] Popielovo, Nicolás: «Relación del viaje», en García Mercadal, José (comp.). *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI.* Madrid, 1952, p. 319. No faltaron ocasiones en que la sociedad celebraba alguna curiosidad de este tipo. Así, conocemos que en Castilla fue paseado un pigmeo como algo raro y monstruoso y a su costa los propietarios ganaron dinero: «Trajeron unos portugueses este año (1543) por Castilla un hombrecillo pigmeo dentro de una jaula, de edad de treinta años, muy bien barbado. Era tan pequeño, que atravesaba una vara por la jaula, le traían dos mozos descansadamente en los hombros; no se había visto enano que fuese tan pequeño como él, porque no tenía tres palmos de los pies a la cabeza, y las piernas tan pequeñas, que en ningún cabo por bajo que fuese se sentaba, que llegase con los pies al suelo. Ganaban con él largamente los que le traían, porque todos deseaban ver cosa tan monstruosa, tenía buena razón y discurso, salvo que a veces lloraba como un niño, cuando se burlaban de él». Sandoval, Alonso. Op. cit. Lib. XXVI, cap. IV.

[47] La cita está tomada del *Viaje por España* escrito por Andrés Navagero, tomando la traducción y edición que aparece en el libro de García Mercadal, José (comp.). *Viajes de extranjeros por España y Portugal.* Op. cit., pp. 833-892 (la cita concreta del esclavo se puede localizar en las pp. 852 y 886).



Joaquín Manoel da Rocha. *Joven negro*. 1786. Madrid, Museo Nacional de Etnología.

A veces, la representación del negro era falsa, pues se trataba en realidad de un blanco pintado de negro. Así, por ejemplo, para celebrar las danzas del corpus toledano ante la ausencia de negros, los que hacían su papel se embadurnaban de betún o usaban caretas. El 15 de agosto de 1525, día de la Asunción, se organizaron en Toledo unas danzas por Bautista Valdivieso y Juan Correa. En los gastos se indica que «llevó el pintor por pintar los carros y cuatro máscaras de negros, y por el betún para teñir las piernas y los brazos, un ducado / De cola y trapos y arija para hacer las máscaras de los negros, 1 real y 6 maravedises. / De huevos y aceite para sentar el betún negro en las piernas y brazos: siete huevos a tres blancas, y dos maravedises de aceite, que montan 14 maravedises».

Esta tradición de disfrazarse de negro aparece también presente en la literatura. En el *Entremés de los negros de Santo Tomé* salen unos ladrones que, al percatarse de que son perseguidos por la justicia, se disfrazan de negros: «sale otro ladrón con un

lío, con unas máscaras de negros y sus bonetes y tamborillos». En la obra de Lope de Vega *El capellán de la Virgen* aparecen unos labradores toledanos imitando la copla de unos negros.

Si durante la primera mitad del siglo XVI la presencia de negros en el arte tuvo una exigua representación, en el otoño del Renacimiento comenzó a cambiar de valoración y se hizo más visible en la sociedad hispana, sobre todo en obras literarias de Cervantes, Mateo Alemán, Lope de Vega o Quevedo. Así, las citas literarias sobre negros y mulatos en Sevilla son numerosas desde los primeros años del siglo XVII. Su aparición en las fuentes literarias y artísticas remitía constantemente a un papel cómico, como sujeto y objeto de humor, sobre todo en el teatro, donde era uno de los personajes que no faltaba en los entremeses. Fue un personaje que hacía gracia y risa tanto por su forma peculiar de hablar, «a lo guineo», como por sus ademanes salvajes y bailes de cierto exotismo. Durante el siglo XVII el papel del negro se diversificará en muchas comedias, aunque siempre manteniendo cierta propensión al elemento gracioso. Estas citas contrastan con el escaso número de imágenes artísticas que hemos conservado, entre las que destacan algunas obras excepcionales en cuanto a su calidad estética y su valor iconográfico, donde los *morenos* se convirtieron en protagonistas de cuadros de temática religiosa o de escenas de género. Para ello debemos comprobar qué visión tenía la sociedad blanca de la población negra.

Don Pedro de Castro había sucedido en la sede de Sevilla a Niño de Guevara. Los trece años en los que estuvo al frente fueron también polémicos, pues no faltaron pleitos y disputas del Arzobispo de Sevilla con el cabildo de la catedral, la universidad de beneficiados y otras instituciones religiosas, entre otras cosas por su apoyo a los jesuitas y su preocupación reformista. Este enfrentamiento, junto con su talante proteccionista de las minorías étnicas esclavizadas, ya demostrado en Granada, le llevaron a interesarse vivamente por los negros sevillanos, cuya hermandad venía siendo hostilizada y repetidamente suspendida desde comienzos del siglo. Desde su llegada a la ciudad, su preocupación fundamental fue saber si éstos se hallaban correctamente bautizados o no, procediendo a rebautizar a muchos de ellos; entendía que cuando fueron capturados en África, a muchos, antes de embarcarlos, se les echaría apresuradamente sólo un poco de agua en la cabeza, «con peligro, a causa de tener estos bozales el cabello tan espeso y apretado que el agua no llegase a bañar la carne como se requería para la legitimidad del bautismo»[48]. En enero de 1612, el propio Arzobispo escribe a Su Santidad:

> «Esto he hallado ser así en los negros de este Arzobispado, a quienes he hecho examinar y catequizar dando orden a todos los curas del comunicado, con personas de ciencia y conciencia, del modo que han de tener y guardar en este examen, y son muchos en los

[48] Véase el estudio de Moreno, Isidoro (ed.). *La Antigua Hermandad de los Negros de Sevilla*. Op. cit., p. 78.

> cuales se ha revalidado este Sacramento por haber hallado que fue nulo el que en Guinea y otras partes recibieron»[49].

El interés del arzobispado por la correcta cristianización de estos neoconversos debió ser causa suficiente para el acercamiento de la hermandad de los negros sevillanos; tras muchos años de verdadera persecución desde el arzobispado y el alto clero, es posible que los cofrades vieran una salida a sus continuas adversidades, por lo que trataron de ganarse la simpatía y el favor del arzobispo. Este debió convencerse gradualmente de la conveniencia de la existencia de esta cofradía, a pesar del parecer contrario del resto de las jerarquías religiosas de la ciudad, del poder civil y del resto de las fuerzas vivas sevillanas. La intervención de los negros en los actos de defensa a la Inmaculada Concepción fueron decisivos para obtener el apoyo del arzobispo. Un fraile dominico del convento de Regina, en su sermón de 1613 defendió que «María había sido concebida como ustedes y como yo, y como Martín Lutero». Esta afirmación provocó un verdadero escándalo en Sevilla y encendió lo que algunos autores han denominado la «guerra Mariana», en la que tuvieron partido las hermandades y cofradías. Los negros, a pesar de tener su hermandad suspendida con prohibición de salida procesional y de asistencia a actos públicos, no quisieron quedarse atrás en el fervor inmaculista que inundaba la ciudad, e hicieron dos fiestas, posiblemente en las capillas de Nuestra Señora de los Ángeles y en la ermita del Rosario de Triana, «que de todo punto asombraron a esta ciudad, porque no se ha visto tal suntuosidad como la suya; prueba del fervor de estos hombres y de la devoción que profesaban a la Gran Reina y a su Concepción purísima». Y también de gran suntuosidad fue la que celebraron los mulatos en San Ildefonso. Esa tendencia aumentó con el tiempo y así, en las celebraciones inmaculistas de 1653, la hermandad hizo una enorme función en honor de la Inmaculada:

> «Muchas fiestas se pudieran referir; baste por más notable lo que sucedió a los negros: juntáronse en su Capilla a querer hacer su fiesta, y ofreciendo cada uno lo que cupo en su pobreza liberal, conociendo que, para lo que intentaban, no bastaba ni con doscientos ducados más, los ocupó extraña aflicción, hasta que un virtuoso negro libre, con heroica resolución, ofreció empeñar su libertad para juntar aquel dinero y quedar esclavo de quien lo supliese, a trueque de que su color no dejase, por defecto de caudal, de hacer aquel obsequio a la Soberana Virgen, que en tal demostración nunca pudo ser pequeño, aunque lo fueran sus autores en la suposición del mundo: devoción notable, y que en la general de la Ciudad hizo grandísimos efectos»[50].

[49] Rodríguez Mateos, Joaquín: «De los esclavos y marginados: Dios de blancos y piedad de negros. La cofradía de los morenos de Sevilla», en A*ctas del II Congreso de Historia de Andalucía. Córdoba, 1991*. Vol. I. Córdoba, 1995, pp. 569-582.

[50] Ortiz de Zúñiga, Diego. *Anales eclesiásticos y seculares de la ciudad de Sevilla*. Tomo V. Op. cit., p. 108.

Todo esto llevó a que en 1614, el entonces arzobispo de la ciudad, don Pedro de Castro y Quiñones, publicase una instrucción para remediar y asegurar que todos los esclavos negros que llegasen a la ciudad fuesen bautizados[51]. Paralelamente a este proceso de lucha étnica por mantener su cofradía, la figura del negro fue transformándose en las últimas décadas del siglo XVI y en las primeras del XVII, cuando comienza un cambio en la construcción de su identidad con una implicación profunda de las órdenes religiosas en cuanto a la ideología misionera sobre el bautismo de negros. Esta preocupación no puede disociarse del papel jugado por las hermandades de negros y mulatos en la ciudad. En los primeros años del siglo XVII comenzó una honda preocupación por este sacramento y Sevilla fue una de las primeras ciudades en las que se debatió sobre ello. Existió en la capital hispalense una corriente de pensamiento que defendía el bautismo de los negros.

Mucho más que el color de la piel, los siervos fueron rechazados socialmente por la circunstancia de su esclavitud. En efecto, el color de la piel como hemos visto, no llegó a ser determinante, mientras que ser esclavo sí lo era. El valiente negro de Claramonte se cuida muy bien de afirmar que no ha sido esclavo: «Pues aunque negro soy, no he sido esclavo / y miente el mismo sol si lo imagina...»[52]. Cuando el Rosambuco de Mira de Amescua quiere entrar al convento nos dice: «Negóselo el guardián / por esclavo, no por negro»[53]. El propio negro Juan Latino de Jiménez de Enciso quiere hacer oposiciones a cátedra que luego obtuvo, pero se encuentra con que «Dicen que soy comprado y soy vendido / y que un esclavo, y negro no es justicia / que a ningún acto noble sea admitido. / Alegar que soy negro, es gran malicia, / que los negros son nobles, ser esclavo / es lo que ha de impedir a mí justicia»[54]. Este mismo personaje, dialogando con Don Juan de Austria, nos hace saber que la esclavitud es su más dolorosa afrenta y la clave de todos los obstáculos que se le presentan:

«Latino: Y quisiera
Ser maestro, y solo me falta
La libertad, más que el oro,
Dulce, preciosa y amada.
D. Juan: ¿El ser esclavo lo impide?
Latino: Sí señor, que es grande infamia...»[55].

[51] Castro y Quiñones, Pedro de. *Instrucción para remediar, y assegurar quanto con la divina gracia fuere posible, que ninguno de los Negros, que vienen de Guinea, Angola y otras Provincias de aquella costa de África, carezca del sagrado Baptismo*. Alonso Rodríguez de Gamarra, 1614, 8 fols.

[52] Claramonte, Andrés de. *El Valiente Negro en Flandes*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henraes, 1997, p. 32.

[53] Mira de Amescua, Antonio. *El negro del mejor amo*. Barcelona: Linkgua, 2007, p. 93.

[54] Jiménez de Enciso, Diego. *Juan Latino*, fol. 44v. Sigo la edición de Calixto Masó Vázquez. *Juan Latino*. Northeastern Illinois University, 1973, p. 53.

[55] Ibid., fol. 57v.

También doña Ana de Carlobal, futura esposa de Juan Latino, hace constar que sólo la esclavitud de éste dificulta su enlace matrimonial. En el billete que le envía, el sabio negro confiesa haber leído: «Libre me quiere mi estrella / por su esposo, mas no esclavo»[56]. Hemos de considerar que los negros no eran concebidos todos en un bloque cerrado, pues en ocasiones se juzga la nobleza de su estirpe, en caso de que ésta existiese. No son escasos los testimonios en los que los personajes negros pasan a ocupar una posición predominante en primeros planos en una obra en los que se da cuenta de nobles negros, caballeros, reyes, hidalgos, entre otros. Espinosa de los Monteros nos dice que, con motivo de un decreto de Gregorio XII, se dispuso un torneo en Sevilla entre varios caballeros que salieron a la plaza de San Francisco para luchar. Entre ellos se encontraba un caballero de Etiopía que traía un magnífico acompañamiento etíope. Su paje incluso llevaba una tarjeta que decía: «Negla que lleva por guía / flor de tan veya açucena / ¿Podemos entral en docena?». Uno de los padrinos presentó a los jueces la siguiente letra: «Neglo que a emplesa venimos / de Santo Domingo hé / no sa de Santo Thomé»[57].

Ortiz de Zúñiga, cuando habla de la real cédula otorgada al ya mencionado Juan de Valladolid, recoge una significativa frase en la que «somos informados que sois de linaje noble entre los dichos negros». En algunas obras literarias no escasean las alusiones a la nobleza de algunos negros. El negro de Gil Vicente se dice «fidalgo de Beni» y le dice al pastor: «Se boso firalga he aquí a mi firalgo también»[58]. Dolorida se muestra la negra Guiomar cuando se entera de que su señora no conoce el linaje de ella: «Ay siñora, pensar vosa mercé que san yo fija de alguna negra de por ahí»[59]. Por ser rey el negro Benoi que interviene en *El príncipe perfecto*, de Lope de Vega, recibe alojamiento en «la mejor calle» y se le dispensan toda clase de honores por parte del monarca portugués[60]. Observemos el diálogo entre el virrey y el futuro santo negro de Lope de Vega:

«Virrey: ¿Tu linaje?
Santo: Reyes fueron, señor, mis abuelos
de aquella gran provincia tiempos muchos»[61].

[56] Ibid., fol. 59v.

[57] Espinosa de los Monteros, P. *Segunda parte de la historia y grandeza de la gran ciudad de Sevilla*, I, Sevilla, 1630, p. 138.

[58] Véase el ensayo de Tobar, María Luisa: «Los disfrazados de mujer de la Floresta de engaños de Gil Vicente», en *Los albores del teatro español. XVII Jornadas de Teatro Clásico*. Almagro, 1994, pp. 139-150.

[59] Veres d'Ocon, Ernesto: «Las jergas de los moros y de los negros en las obras de Lope de Rueda», en *Estilo y vida entre dos siglos*. Valencia: Bello, 1976, pp. 158-185.

[60] Lope de Vega, Félix. *Segunda parte del Príncipe perfecto. Decimoctava parte de las comedías de Lope de Vega*. Madrid: Juan González, 1623, p. 3 y siguientes.

[61] Lope de Vega, Félix. *El santo negro Rosambuco de la ciudad de Palermo.* Cito la edición de Marcelino Menéndez Pelayo en *Obras de Lope de Vega, t. X, Comedias de vidas de santos (II)*. Madrid: Atlas, 1965.

Muy interesante resulta el pasaje en el que Rosambuco llama galga a la negra Catalina y, cuando ésta le devuelve el mote, le respondió que si él se pareciese a los demás se daría doscientas muertes, haciendo constar que:

«Mi sangre esclarecida
en los primeros siglos fue temida
tiñendo sus estrenas
del rey primero en las primeras venas
que aquesta sombra oscura
que mi nobleza anochecer procura,
pálida, triste, ingrata,
el honor desmiente, que dilata
con puros arreboles
de mis claras hazañas muchos soles»[62].

Finalmente, hemos de señalar como Idaspes, un indio negro de una obra de Calderón, se siente muy orgulloso de su nobleza:

«Idaspes soy, de Etiopía
noble sátrapa, que altivo
por la sangre y el caudal,
hay pocos iguales míos»[63].

Son por tanto visiones que demuestran el gran impacto que tuvo en la sociedad hispana la presencia negroafricana, que se tradujo en un conjunto muy notable de representaciones artísticas. En estas obras se mostraron las distintas caras de un colectivo sumamente heterogéneo, y así fue percibido por la propia sociedad, a la que se proyectó una imagen ambivalente de los mismos, desde aquellas que lo mostraban como integrantes del cuerpo social en fiestas públicas, cortejos, hermandades, santos, personajes de armas o pintores, hasta otras que las identificaban con todo lo contrario, como contrafiguras del orden establecido, en la marginalidad social, profesional e intelectual, cuando no seres violentos. El transcurso de los siglos y la menor presencia de este colectivo hizo que se fueran transformando estas imágenes, hasta el punto que algunas quedaron reducidas al ámbito festivo o tradicional, lejanas a la esclavitud o a la marginación, pero eso es ya otra historia.

Véase también el estudio de Sirera, Josep Lluis: «Los santos en sus comedias: hacia una tipología de los protagonistas del teatro hagiográfico», en *Comedias y comediantes. Estudios sobre el teatro clásico español.* Valencia: Universidad de Valencia, 1991, pp. 60-70.

62 Mira de Amescua, Antonio. *El negro del mejor amo*. Op. cit., p. 18.

63 Calderón de la Barca, Pedro: «Los Hijos de la Fortuna: Teagenes y Cariclea», en Keil, Juan Jorge. *Las Comedias de don Pedro Calderón*. Madrid, 1828, p.4.

Capítulo Sexto

El esclavo negroafricano en las imágenes españolas de los santos Cosme y Damián

Carmen Fracchia
Birkbeck, University of London

La producción visual española de los siglos XV y XVI que representa la esclavitud negroafricana, es sorprendentemente escasa respecto a la europea. Es un fenómeno notable si se considera que la presencia negroafricana urbana era mucho más elevada en la Península Ibérica que en los centros europeos[1]. El monopolio de la trata esclavista y la elevada concentración de esclavos negroafricanos en *Hispania* creó, además, unas condiciones sociales específicas y diferentes que la distinguieron del resto de Europa, como la demarcación más clara que existía entre la condición jurídica y social de «siervos» y «esclavos»[2] y la fundación de cofradías exclusivamente «negras» en los centros urbanos de las Coronas de Castilla y Aragón[3]. La presencia negroafricana en la España imperial incluía una gama étnica tan variada, como los negros del centro y sur de África, los moriscos, los berberiscos y, en menor grado, los judíos del norte de África. Durante la Edad Moderna, la subasta de esclavos se realizaba en plazas públicas, donde un meticuloso estudio médico de la condición

[1] Véase Fracchia, Carmen: «The Urban Slave in Spain and New Spain», en McGrath, Elizabeth y Massing, Jean Michel (eds.). *The Iconography of Slavery in Europe, 1500-1800*. London: The Warburg Colloquium Series (en prensa).

[2] Martín Casares, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI: Género, raza y religión*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2000, pp. 23-25.

[3] Faltan trabajos de investigación sobre el funcionamiento de las cofradías «negras» en varias ciudades españolas, pero hay investigaciones ejemplares, como las de Moreno Navarro, Isidoro. *Cofradías y Hermandades Andaluzas. Estructura, Simbolismo e Identidad*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985; del mismo autor, *La antigua hermandad de los negros de Sevilla: Etnicidad, Poder y Sociedad en 600 años de Historia*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1997; Verdi Webster, Susan. *Art and Ritual in Golden-Age Spain: Sevillian Confraternities and the Processional Sculpture of Holy Week*. Princeton NJ: Princeton Univeristy Press, 1998; y Blumenthal, Debra: «La Casa dels Negres': Black African Solidarity in Late Medieval Valencia», en Earle, T. E. y Lowe, Kate J. P. (eds.). *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 225-246.

de las «piezas» determinaba los precios del mercado. Como todos los bienes mercantiles, los esclavos a quienes también se los herraba, eran distribuidos a los centros de la Península Ibérica, donde la gran mayoría se dedicaba al servicio doméstico[4], pero también satisfacían la demanda de las ciudades de Europa Occidental y de los virreinatos del Nuevo Mundo, gracias a las licencias emitidas por la Casa de la Contratación y el Consejo de Indias en Sevilla[5].

Es de suma importancia recalcar también que la documentación conocida, pertinente a los diferentes aspectos de la práctica esclavista en estos siglos, revela que en la sociedad española se estableció la interdependencia entre las palabras «negro / negra» y la condición social de ser «esclavo / esclava»[6].

El impacto del comercio esclavista ibérico y la presencia negroafricana fueron el terreno propicio para la creación, en el siglo XVI, de la iconografía del esclavo español encadenado, de mano de artistas del norte de Europa durante sus viajes por el territorio español[7]. Estos dibujos, que se inscriben en el contexto de las prácticas empírico-científicas, no tuvieron ninguna resonancia visual en España. En cambio, la presencia negroafricana en las formas visuales españolas se encuentra casi exclusivamente en representaciones religiosas a partir de la mitad del siglo XV, siendo la *Adoración de los reyes magos* una de las más antiguas[8].

[4] Véanse los estudios de Franco Silva, Alfonso. *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1979, que se basa en Verlinden, Charles. *L'esclavage dans l'Europe médiéval*, vol. I. Brugge: De Tempel, 1955; Cortés Alonso, Vicenta. *La esclavitud en Valencia durante el reinado de los Reyes Católicos*. Valencia: Ayuntamiento, 1964; Heers, Jacques. *Le clan familial au Moyen Âge*. París: Presses Universitaires de France, 1974 y Cortés López, José Luis. *Los orígenes de la esclavitud negra en España*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.

[5] Véanse Vila Villar, Enriqueta. *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1977; y Blackburn, Robin. *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern 1492-1800*. Londres y Nueva York: Editorial Verso, 1998.

[6] Martín Casares, Aurelia: «Free and Freed Black Africans in Granada in the Time of the Spanish Renaissance», en Earle, T. E. y Lowe, Kate J. P. (eds.). *Black Africans in Renaissance Europe*. Op. cit., pp. 248-249.

[7] Me refiero a los dibujos del «esclavo encadenado» en campos de Castilla y en el puerto de Barcelona, por el alemán Christoph Weiditz (ca.1500-1559), que el grabador pudo realizar durante su viaje por España, con la corte itinerante de Carlos V, para su libro *Das Trachtenbuch des Christoph Weiditz von seinen Reisen nach Spanien (1529) und den Niederlanden (1531-32)*, editado por Hampe, Theodor en Berlín, 1927; y a la misma iconografía en el dibujo firmado de la *Vista de Sevilla* (1573), por el miniaturista flamenco Joris Hoefnagel (1542-1600), que se encuentra en Bélgica (Bruselas, Bibliothèque Royale Albert Ier, Cabinet des Estampes): véase *Splendeurs D'Espagne et les villes belges 1500-1700*, vol. II. Bruselas, 1985, pp. 373-374.

[8] Fracchia, Carmen: «Constructing the Black Slave in Spanish Golden Age Painting», en Nichols, Tom (ed.). *Others and Outcasts in Early Modern Europe: Picturing the Social Margins*. Aldershot: Ashgate, 2007, p. 180.

Otra de las imágenes más populares es la del *Milagro de San Cosme y San Damián*, conocida también como el *Milagro de la pierna negra*, donde se visualiza la leyenda del trasplante milagroso de una pierna negra, por obra de los hermanos San Cosme y San Damián. Esta iconografía fue más que nada objeto de estudio de historiadores de la medicina e historiadores del arte, aunque éstos no siempre se han centrado en la presencia, o a veces en la invisibilidad, del «donante» africano de la pierna negra de estas composiciones[9]. Hubo que esperar hasta el 1979, con la publicación de la serie de *The Image of the Black in Western Europe*, obra fundamental para los estudios de la iconografía de los negroafricanos en Europa, para que se intentara esbozar un contexto incluyente del donante africano de la imagen europea y española del *Milagro de la pierna negra*[10]. Mi propósito en este trabajo es el de desarrollar esta perspectiva innovadora de la asociación de la iconografía española del *Milagro de la pierna negra* con las prácticas esclavistas de la modernidad y ahondar en la contextualización histórico-artística de la producción visual de esta imagen, donde, en mi opinión, se representa al esclavo negroafricano de la Edad Moderna.

La leyenda dorada de Santiago de la Vorágine

En una de las primeras pinturas de la leyenda de los santos Cosme y Damián en España (fig. 1), se visualiza el trasplante milagroso de una pierna negra al cuerpo del paciente dormido, por obra de uno de los dos santos sanadores, que ocupan el centro de la composición[11], donde el motivo visual hispano-flamenco de los tres ángeles asistentes, distribuidos alrededor del lecho del paciente curado, enfatiza el tema folklórico medieval de la pérdida y la restauración de partes del cuerpo humano[12]. Esta tabla de 1495, del Maestro de los Balbases, recientemente identificado con el pintor-

[9] David-Danel, Marie-Louise. *Iconographie des Saints médecins Côme et Damien*. Lille: Imp. Morel & Corduant, 1958, y Zimmermann, Kees W. *One Leg in the Grave: The Miracle of the Transplantation of the Black Leg by the Saints Cosmas and Damian*. Maarsen: Elsevier/Bunge, 1998; e historiadores de la farmacéutica como González, Ramón Jordi. *Iconografía de los santos Cosme y Damián*. Barcelona: Colegio Oficial de Farmacéuticos, 1973, ó historiadores de la medicina: Price, Douglas B. y Towmbly, Neil J. *The Phantom Limb Phenomenon. A Medical, Folkloric, and Historical Study. Texts and Translations of 10th to 20th Century Accounts of the Miraculous Restoration of Lost Body Parts*. Washington: Georgetown University Press, 1978.

[10] Bugner, Ladislas; Devisse, Jean y Mollat, Michel (eds.). *The Image of the Black in Western Art*, vol. II. Lausanne: Office du Livre, Menil Foundation, 1979, y Fracchia, Carmen: «Constructing the Black Slave in Spanish Golden Age Painting», op. cit., 2007, pp. 179-195.

[11] Esta obra se encuentra en el Instituto Wellcome de la Historia de la Medicina en Londres, Reino Unido. Hernández Redondo, José Ignacio. *Vlaanderen en Castilla y León: Op de drempel van Europa*. Antwerp: Kathedraal Antwerpen, 1995, pp. 356, 357.

[12] Price, Douglas B. y Towmbly, Neil J. (eds.). *The Phantom Limb Phenomenon...* Op. cit.

comerciante Andrés Sánchez de Oña[13], narra uno de los tres milagros obrados por los santos cirujanos; el ángel de la derecha aparece en primer plano, sosteniendo la pierna blanca cancerosa amputada del enfermo, pero el donante de la pierna negra no está representado.

Antes de analizar otras variantes del *Milagro de la pierna negra*, producidas en territorio español, donde esta imagen adquiere mayor popularidad que en el resto de Europa, será necesario detenernos para entender la narrativa que informa esta forma visual y el proceso de transformación que dicha imagen sufre a causa de la práctica esclavista en España. Para ello habrá que recurrir al texto canónico medieval de la historia de los santos, *La leyenda dorada* del dominico Santiago de la Vorágine (*ca*. 1230-1298), de 1264, donde se describe este milagro que obraron los santos Cosme y Damián después de su muerte en el año 303 d.C.:

> «El papa Félix, abuelo cuarto de san Gregorio, construyó en Roma una magnífica iglesia en honor de los santos Cosme y Damián. Un hombre encargado de la limpieza y vigilancia de este templo, cayó enfermo de un cáncer que al cabo de cierto tiempo le corroyó totalmente la carne de una de sus piernas. Cierta noche, mientras dormía, soñó que acudían a su lecho los santos Cosme y Damián provistos de medicina y de los instrumentos necesarios para operarle; pero antes de proceder a la operación uno de ellos preguntó al otro:
>
> — ¿Dónde podríamos encontrar carne sana y apta para colocarla en el lugar que va a quedar vacío al quitarle la podrida que rodea los huesos de este hombre?
>
> El otro le contestó: — Hoy mismo han enterrado a un moro[14] en el cementerio de San Pedro ad Vincula; vé allí, extrae de una de las piernas del muerto la que le haga falta, y con ella supliremos la carroña que tenemos que raele a este enfermo. Uno de los santos se fue al cementerio, pero en vez de cortar al muerto la carne que pudiera necesitar, cortó una de sus piernas y regresó con ella; amputó luego al enfermo la pierna que tenía dañada, colocó en su lugar la del moro, aplicó después un ungüento al sitio en que hizo el injerto, y seguidamente los dos santos se fueron al cementerio con la pierna que habían amputado al sacristán y la dejaron en la sepultura del moro, al lado de su cadáver. Cuando el sacristán despertó, quedó extrañado al no sentir los dolores que habitualmente le aquejaban; palpóse la pierna que solía dolerle y, como al palparla no notara molestia alguna, encendió una candela y a la luz de ella advirtió que la pierna estaba completamente sana. Su asombro fue tan grande que llegó a sospechar que estaba soñando o que no era él en persona el que se hallaba acostado en aquel lecho, sino otro que le hubiese suplantado; pero al reflexionar y darse cuenta de que era verdaderamente él y de que no estaba soñando, loco de alegría saltó de la cama, despertó a sus familiares, les refirió lo que aquella noche había soñado, y les mostró cómo lo que él creía un sueño había sido una realidad, puesto que estaba completamente sano. Hecho público el suceso, algunas personas acudieron al cementerio,

[13] Sobre Andrés Sánchez de Oña (activo en Burgos, 1484-1510), véase Silva Maroto, María Pilar. *Pintura hispanoflamenca castellana: Burgos y Palencia: Obras en tabla y sarga*, vol. I. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1990, pp.133-135.

[14] La etnicidad del donante de la pierna negra cambia de acuerdo a las traducciones del latín del texto de la Vorágine, que fluctúa entre los términos «moro» y «etíope».

abrieron la tumba del moro y comprobaron que al cadáver le faltaba una de sus piernas, y que junto al resto de su cuerpo se hallaba la cancerosa que los santos habían amputado al sacristán»[15].

La iconografía del *Milagro de la pierna negra* que se basa en este mito literario se difunde, como se verá a continuación, por todo el territorio hispano a través de la sede real de Burgos. Es la misma imagen que circula por toda Europa occidental, desde mediados del siglo XIV, sin presentar muchas variaciones, pero es curioso que en muchas de estas composiciones, como en la pintura de Sánchez de Oña (fig. 1), se ignore la presencia del donante negroafricano, pero no la de su pierna[16].

FIG. 1. Andrés Sánchez de Oña, *Milagro de la pierna* negra, 1495, pintura, Instituto Wellcome, Londres, Reino Unido.

[15] VORÁGINE, Santiago de la. *La leyenda dorada* (traducción de José Manuel Macías). Madrid: Alianza Editorial, 2001, pp. 617-618.

[16] BUGNER, Ladislas; DEVISSE, Jean y MOLLAT, Michel (eds.). *The Image of the Black in Western Art*. Op. cit., pp. 76, 276, n. 49.

Es importante aclarar también que los martirologios más antiguos, el griego del siglo V y la versión latina del siglo VI, recuerdan tres pares de santos diferentes que llevan los mismos nombres de Cosme y Damián, aunque se trate de los mismos personajes[17]. El par que se adopta en el *Martirologio Romano* son los santos Cosme y Damián que nacieron en Arabia, estudiaron el arte de la curación en Siria y vivieron en Egea, en la región romana de Cilicia, hasta que fueron torturados y decapitados durante la persecución de Diocleciano. Practicaban la profesión médica sin aceptar pago alguno y por ellos se los conocía como los *anargyroi* o «los sin dinero», y desde el siglo IV se los consideraba patronos de médicos y cirujanos, como también a San Lucas. El culto de San Cosme y San Damián, que se propagó de Egea a Siria y de Bizancio a Roma, escena del milagro de la pierna negra, con el traslado de sus reliquias, ya estaba completamente establecido en España en el siglo séptimo[18]. Es interesante observar que las iglesias españolas dedicadas a estos santos sanadores se multiplicaron especialmente después de la Reconquista, a partir de Burgos, León, Oviedo y Valencia[19],y que la difusión de la imagen del milagro de la pierna negra, a partir de mediados del siglo XV, fue posible, como en el resto de Europa occidental, gracias a la presencia de las reliquias de los santos mártires Cosme y Damián[20].

La adquisición de las reliquias era esencial para el surgimiento de centros de peregrinación y de devoción de los santos, como también para la circulación de la iconografía de los relicarios[21]. La gran difusión de las imágenes de Cosme y Damián en Europa desde el siglo VI, en pinturas, relieves de retablos de madera policromada, estampas y relicarios, como en iglesias, capillas y santuarios dedicados a estos santos, que se fundaron desde el Oriente a Occidente, en Europa y en el Nuevo Mundo, preparó el terreno para la recepción de la leyenda del trasplante milagroso.

[17] Para las traducciones de las leyendas griega y latina de este milagro que informan los martirologios más antiguos, véase Price, Douglas B. y Towmbly, Neil J. (eds.). *The Phantom Limb Phenomenon...* Op. cit., pp. 402-404, y para la identificación de los santos Cosme y Damián, véase Julien, Pierre; Ledermann, François y Touwaide, Alain. *Cosma e Damiano: dal culto popolare alla protezione di chirurghi, medici e farmacisti. Aspetti e immagini*. Milán: Antea Editori, 1993, p. 3.

[18] Yarza Luaces, Joaquín: «Algunas reflexiones sobre iconografía en Pedro Berruguete y su época», en *Actas del Symposium Internacional Pedro Berruguete y su entorno. Palencia, 24-26 abril de 2003. Centro Cultural Provincial*. Palencia: Diputación Provincial de Palencia, 2004, p. 272; David-Danel, Marie-Louise. *Iconographie des Saints médecins Côme et Damien*. Op. cit., p. 69 y Hernández Redondo, José Ignacio. *Vlaanderen en Castilla y León*. Op. cit., p. 356.

[19] David-Danel, Marie-Louise. *Iconographie des Saints médecins Côme et Damien*. Op. cit., p. xi.

[20] Walker Bynum, Caroline, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992, pp. 269-280, 414.

[21] Bugner, Ladislas; Devisse, Jean y Mollat, Michel (eds.). *The Image of the Black in Western Art*. Op. cit., pp. 76, 276, n. 49, mencionan los relicarios de los santos Cosme y Damián en Europa. Véase también David-Danel, Marie-Louise, *Iconographie des Saints médecins Côme et Damien*. Op. cit., pp. 43, 47, 66-9 y Julien, Pierre; Ledermann, François y Touwaide, Alain. *Cosma e Damiano...* Op. cit., pp. 9, 22, 23.

Las leyendas medievales de santos sanadores que obran milagros de curación corporal, como la de Cosme y Damián, fueron escritas, en la opinión de Walker Bynum, para contrarrestar el horror a la fragmentación del cuerpo que se practicaba con fines políticos y científicos, entre finales del siglo XIII y comienzos del XIV, debido a la primera práctica legal de la disección en los centros medievales europeos y la exhibición pública de fragmentos del cuerpo criminal, que estaban asociados con las prácticas de la tortura. Por otra parte, el horror a la fragmentación del cuerpo de los santos disminuía, esencialmente, porque ésta cumplía una función didáctica al transformarse en reliquias, que se exhiben en objetos de materiales preciosos y que el imaginario social cristiano las sustituía por la presencia física de los santos.

De la invisibilidad a la representación del donante no europeo

El *Acta Sanctorum* menciona las reliquias de los santos médicos Cosme y Damián en Covarrubias, al sur de Burgos, en el año 972, que se conservan en la Real Colegiata dedicada a estos santos[22], y donde el pintor Pedro Berruguete[23], nos dejó, hacia 1496, una de las versiones más antiguas del milagro de la pierna negra en la Corona de Castilla[24]. Es la única tabla que se conserva del retablo dedicado a los santos Cosme y Damián, por encargo del abad Diego Fernández de Castro, familiar del papa Sixto

[22] Yarza Luaces, Joaquín: «Algunas reflexiones sobre iconografía en Pedro Berruguete y su época», op. cit., p. 272.

[23] Pedro Berruguete (Paredes de Nava, Palencia ca. 1445-1504) regresó de su viaje a Italia en 1482 y trabajó en Castilla, donde recibió comisiones importantes en Burgos, Ávila, Toledo, y en la provincia de Palencia. Sancho Campo, Ángel. *El Museo Diocesano de Palencia. Origen, formación y estado actual*, vol. II. Asturias: Gráficas Summa, 1999, p. 76. Entre los clientes más importantes de Berruguete, destaca el Inquisidor Torquemada para el Convento de Santo Tomás de Ávila, sede de la Inquisición. Silva Maroto, María Pilar. *Pedro de Berruguete: el primer pintor renacentista de la Corona de Castilla*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2003, pp. 15-16, 174-175.

[24] Los críticos fechan el retablo de Berruguete hacia el año 1490, aunque la evidencia documental prueba que el artista del retablo de los santos Cosme y Damián de la Colegiata lo completó hacia el 1496. Yarza Luaces, Joaquín: «Algunas reflexiones sobre iconografía en Pedro Berruguete y su época», op. cit., p. 272. Sobre esta pintura del *Milagro de la pierna negra* de Berruguete, que se encuentra en el Museo de la Colegiata, véase Silva Maroto, María Pilar. *Pedro de Berruguete*. Op. cit., pp. 47, 143, 204; David-Danel, Marie-Louise. *Iconographie des Saints médecins Côme et Damien*. Op. cit., pp. 45-6, 48, 175, 185; Post, Chandler Rathfon. *A History of Spanish Painting*. Vol. IX. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1947, p. 108; Bugner, Ladislas; Devisse, Jean y Mollat, Michel (eds.). *The Image of the Black in Western Art*. Op. cit., p. 205. El hijo del artista, Alonso de Berruguete (1488-1561), también pintó esta imagen de los santos Cosme y Damián en la iglesia de San Miguel en Ventosa de la Cueva, a 35 km de Valladolid, lugar de sepultura de esta dinastía de artistas. Revilla Vielva, Ramón: «Los Berruguete: Obras suyas», *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 24 (1925), p. 10. Alonso trabajará con Felipe Vigarny en Palencia, autor de uno de los relieves más significativos de la imagen del trasplante milagroso de la pierna negra en España.

IV[25]. Destaca la originalidad del motivo visual de la alcachofa pintada en el cojín amarillo entre el banco, con arco de herradura de origen islámico, y el lecho donde yace el paciente del trasplante milagroso, en primer plano, de cara a los espectadores. En la opinión de Guadalupe Ramos de Castro la alcachofa es un «símbolo de toda la comunidad tanto judía como islámica»[26]. Es interesante observar la transformación de la producción de esta imagen a causa de la pragmática de los Reyes Católicos, que durante estos años, ordena la expulsión de los moros: «Mandando salir a todos los dichos moros y moras destos nuestros Reynos de Castilla y de León», como nos explica la misma historiadora[27].

Berruguete, que había regresado de la corte de Urbino en Italia, ciertamente habría visto el prototipo visual que se conoce del *Milagro de la pierna negra* en Europa occidental, en la iglesia de Santa Croce en Florencia, de mano del Maestro de la Capilla Rinnuccini, entre 1370 y 1375[28]. En el panel izquierdo de la predela del retablo toscano dedicado a San Cosme y San Damián, el artista concentra tres momentos de la leyenda del milagro de la pierna negra recogida por Vorágine: en la derecha de esta imagen, es visible, en el cementerio, el cadáver del etíope / moro con la pierna blanca cancerosa injertada en su cuerpo; en el centro, la pierna negra amputada está en manos de uno de los testigos y de uno de los santos y, en la izquierda, se visualiza al paciente con la pierna negra sana y rodeado de testigos, mientras los santos comentan el milagro de Dios obrado a través de ellos. En la composición berruguetesca, en cambio, el artista, solo se concentra en el acto del trasplante de la pierna negra del paciente, apenas visible, con excepción de sus piernas blanca y negra, debido a la presencia, en primer plano, de uno de los santos cirujanos que cubre la vista del cuerpo al efectuar el trasplante de la pierna negra ante los ojos atentos de varios testigos que llenan el espacio estrecho de la habitación. Además del detalle del cojín, llama la atención la ausencia de la imagen del donante moro / etíope en la composición, como en la versión contemporánea de Sánchez de Oña (fig. 1), para la iglesia de San Cosme y San Damián de Burgos.

La invisibilidad del moro / etíope en estas dos pinturas castellanas, que también se explica en el contexto de la política de expulsión de los Reyes Católicos, no

[25] Checa, Fernando. *Pintura y escultura del renacimiento en España, 1450-1500*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1988, pp. 62, 66, 76, 99, 102, 103, 105, 110.

[26] Ramos de Castro, Guadalupe: «Notas documentales y aspectos judíos e islámicos en Pedro Berruguete y su hijo Alonso Berruguete», op. cit., p. 85.

[27] Ibid., p. 85.

[28] Esta imagen es la predela del retablo dedicado a los santos Cosme y Damián por el Maestro de la Capilla Rinuccini, que se ha identificado con el artista Matteo Pacino, activo entre 1350 y 1375. Bugner, Ladislas; Devisse, Jean y Mollat, Michel (eds.). *The Image of the Black in Western Art*. Op. cit., p. 75, y Zimmermann, Kees W. *One Leg in the Grave*. Op. cit., p. 69. La obra se encuentra en North Carolina Museum of Art, Raleigh.

es una constante visual de la interpretación pictórica de la leyenda de la Vorágine y del prototipo visual toscano, como se verá a continuación. Convendría recordar que en el imaginario social colectivo europeo y cristiano, el «etíope» de la leyenda de la Vorágine era sinónimo de «negroafricano» desde la Antigüedad y durante el comienzo de la era cristiana, y que en la realidad social hispana de la época imperial, el término negroafricano se equiparaba con la condición de ser y estar esclavizado[29].

Cuando la imagen del cuerpo del donante africano es visible en el *Milagro de la pierna negra* y fiel a la iconografía toscana, es interesante observar la posición que éste ocupa en la composición de una serie de las versiones españolas de este mito, que se multiplica en los centros de las Coronas de Aragón y de Castilla. Es el caso de la interpretación que el pintor y escultor León Picardo pintó para la Catedral de Burgos[30], donde se encontraba otro grupo medieval importante de las reliquias de los santos cirujanos, que se conservan en un relicario, cuyas puertas fueron pintadas por el mismo Andrés Sánchez de Oña y el artista Andrés de Sédano[31]. En esta imagen de 1533, Picardo muestra, en primer plano, el trasplante de la pierna negra, mientras la ventana abierta de la habitación hospitalaria nos conecta con el fondo de la composición, donde se ve el cementerio, en el momento en que uno de los dos santos, Cosme o Damián, levanta el sudario de un cadáver negro y el otro santo cirujano corta una de las piernas del muerto para poder efectuar el trasplante.

La escena de la amputación del cadáver del donante africano en el cementerio también permanece en el fondo del panel de la predela del retablo de Jaume Huguet[32], de 1460, para la iglesia de Santa María de Terrasa[33]. La imagen del mila-

[29] La asociación entre la condición de ser esclavo y el término «negro» es evidente en la documentación que se refiere a la práctica esclavista. Véase nota 6 de este capítulo.

[30] León Picardo (Saint-Omer, France-Burgos, 1547) trabajó para el Cardenal Francisco Jiménez Cisneros y los Condestables de Castilla a partir del 1523. Angulo Iñíguez, Diego: «León Picardo», *Archivo Español de Arte*, 18 (1945), pp. 84-92.

[31] La obra de Picardo pertenecía a un retablo de la iglesia en Bocos, cerca de Villarcayo, en el norte de la provincia de Burgos. Esta tabla se encuentra, con otras cinco, en el museo diocesano de la Catedral de Burgos. Ibid., p. 92; Post, Chandler. *A History of Spanish Painting*. Op. cit., pp. 640-641; David-Danel, Marie-Louise. *Iconographie des Saints médecins Côme et Damien*. Op. cit., p. 47; Bugner, Ladislas; Devisse, Jean y Mollat, Michel (eds.). *The Image of the Black in Western Art*. Op. cit., pp. 205, 292; Zimmermann, Kees W. *One Leg in the Grave*. Op. cit., p. 38.

[32] Jaume Huguet (Valls, Tarragona c. 1412-Barcelona, 1492) era el artista más importante en Barcelona a mediados del siglo XV, donde trabajó para la nobleza local, cofradías y con el pintor Miquel Nadal, que nos dejará una interpretación singular de la leyenda del milagro de los santos Cosme y Damián en la Catedral de Barcelona. Post, Chandler. *A History of Spanish Painting*. Vol.VII-Parte I. Op. cit., capítulos 79 y 80; Checa, Fernando. *Pintura y escultura del renacimiento en España*. Op. cit., pp. 26-28, 30.

[33] En 1460 y en 1461, Jaume Huguet recibió pagos por el retablo (162 x 120 cm) dedicado a los santos Abdón y Senén, donde ambos están representados en el centro, mientras los cuatro paneles laterales

gro de la pierna negra del artista catalán está pintada en el panel de la derecha de la predela del retablo, que no está dedicado a los santos sanadores, pero a otro par de santos, Abdón y Senén, mártires de la realeza persa bajo la ocupación romana y cuyo culto era muy popular en Cataluña, como también el de los santos Cosme y Damián.

Después de 1492, el cadáver africano, con la pierna cancerosa del paciente blanco injertada en su cuerpo y envuelto en un sudario, con el rostro inclinado hacia los espectadores-creyentes, recobra un mayor protagonismo cuando éste se traslada al primer plano de la composición. Es el caso de la interpretación del milagro de los santos cirujanos por el retratista castellano Fernando del Rincón de Figueroa, pintor de Fernando el Católico y Carlos V, para el Monasterio de San Francisco de Guadalajara[34], donde el motivo visual de la granada, emblema heráldico de la ciudad de Granada, es visible. Es evidente que el hecho histórico y traumático de la conquista de esta ciudad «mora»manipula la iconografía española del *Milagro de la pierna negra*, que establece una conexión entre la leyenda de los santos sanadores y la re-apropiación violenta y la cristianización de Granada.

Un siglo más tarde, el pintor, dorador y estofador Pedro de Raxis el Viejo (Alcalá de Henares, 1555 - Granada, 1626)[35], recogerá y adaptará la iconografía de Rincón, con los motivos visuales de la granada y del cuerpo del negroafricano en el primer plano de su pintura (fig. 2), para el convento de los Mártires de Carmelitas Descalzos de la misma ciudad, lo cual nos revela la adaptación constante de la iconografía del *Milagro del pierna negra*, que representa al moro o etíope de la leyenda dorada[36]. La composición de Raxis está basada en la primera versión del milagro que el mismo

---

relatan sus vidas. Post, Chandler. *A History of Spanish Painting*. Op. cit., pp. 52-53, 176, n. 2; David-Danel, Marie-Louise. *Iconographie des Saints médecins Côme et Damien*. Op. cit., pp. 37, 46, 186; Bugner, Ladislas; Devisse, Jean y Mollat, Michel (eds.). *The Image of the Black in Western Art*. Op. cit., 1938, pp. 205, 292 y Zimmermann, Kees W. *One Leg in the Grave*. Op. cit., p. 38.

[34] El detalle de la granada en esta obra de Fernando o Hernando del Rincón de Figueroa (Guadalajara, activo 1491-1518) convenció a los críticos de que la obra se realizó después de la reconquista de la ciudad en 1492. Ésta pasó del Monasterio de San Francisco al Museo del Prado en 1933. Bugner, Ladislas, Devisse, Jean y Mollat, Michel (eds.). *The Image of the Black in Western Art*. Op. cit., pp. 205-206; David-Danel, Marie-Louise. *Iconographie des Saints médecins Côme et Damien*. Op. cit., pp. 42, 48, 186-187, 205, n. 160 y Zimmermann, Kees W. *One Leg in the Grave*. Op. cit., pp. 39, 88.

[35] Veáse Gila Medina, Lázaro: «Aproximación a la vida y obra del pintor y estofador alcalaíno-granadino Pedro Raxis», *Archivo Español de Arte*, 76 (2003), pp. 389-406, para la vida y obras de Pedro Raxis, uno de los artistas «más completos y polifacéticos de la Granada contrarreformista», que estaba a cargo de un taller familiar prestigioso.

[36] La pintura de Raxis, de grandes dimensiones para la época (200 x 220cm), que está fechada en 1592 y firmada por el artista, se encuentra en el Museo de Bellas Artes de Granada. Es copia de otra composición por el mismo artista que fue destruida. Orozco Díaz, Emilio. *Guía del Museo Provincial de Bellas Artes Granada. Palacio de Carlos V*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, Dirección General de Bellas Artes, 1966, pp. 35-36. Véanse también Gila Medina, Lázaro, «Los Raxis: importante familia

artista realizó, pero que no sobrevivió. La novedad de su copia es la interpretación que nos ofrece de la leyenda al representar al donante africano vivo y dormido. En consecuencia, el cuerpo negroafricano, que no está muerto, recobra la ilusión de un cierto realismo que rompe el estereotipo del cadáver «anónimo» de la leyenda de la Vorágine. La atención al detalle naturalista del cuerpo dormido nos da la ilusión de encontrarnos ante uno de los primeros retratos de un esclavo negroafricano del siglo XVI en la pintura española de la cultura de las élites. Además, el artista o sus clientes deciden la visualización excepcional del trasplante milagroso de la pierna blanca del paciente en el cuerpo del negroaficano, en la que las llagas del paciente de los santos desaparecen por completo. Como el donante africano no está muerto, su cuerpo tampoco está envuelto en un sudario, como en el cuadro de Rincón, pero éste apoya su cabeza en una almohada, sugiriendo al espectador que está dormido o que quizá sigue sedado bajo los efectos de la mandrágora u otro narcótico natural[37], que se visualiza en la mano de uno de los santos en la pintura de Guadalajara. A pesar de que el donante negroafricano del cuadro de Raxis está acostado en el suelo de la habitación, la representación del trasplante heterogéneo de las piernas, en la versión granadina de la leyenda de los santos Cosme y Damián, es significativo porque da la posibilidad de la restauración del cuerpo mutilado del africano, para que éste pueda, como su amo, resucitar de cuerpo entero[38].

---

de artistas del Renacimiento Andaluz. A ella perteneció el gran escultor Pablo de Rojas», *Archivo Español de Arte*, 238 (1987), pp. 167-177 e Ibid. (2003), pp. 389-406.

[37] Las substancias, como el opio o el alcohol, cumplían la función de la anestesia antes de su descubrimiento en 1840. Rushman, Geoffrey B., Davies, N. J. y Atkinson, Richard S. *A Short History of Anaesthesia: the first 150 years*. Oxford y Boston: Butterworth-Heinemann, 1996, p. 1, y Porter, Roy, *Blood and Guts: A Short History of Medicine*. London: Allen Lane, 2003, p. 123. En la pintura de Rincón, el santo médico de la derecha que bendice a su paciente, tiene en sus manos la mandrágora, como sugiere David-Danel, Marie-Louise. *Iconographie des Saints médecins Côme et Damien*. Op. cit., p. 205, n. 160.

[38] Walker Bynum, Caroline. *Fragmentation and Redemption*. Op. cit., pp. 269-80, n.124, p. 414.

FIG. 2. Pedro de Raxis el Viejo, *Milagro de la pierna negra*, 1592, pintura, Museo de Bellas Artes de Granada, España (Fotografía gentileza del Museo de Bellas Artes de Granada).

Cabría mencionar que en 1586 Raxis produce obras visuales de gran importancia en el Hospital de Santiago en Úbeda, para su fundador, el obispo Diego de los Cobos[39]. Esta experiencia lo habría puesto en contacto directo con los heridos, moribundos y muertos, entre ellos esclavos. Los hospitales modernos se fundaron a través de la unificación de los hospitales medievales en centros urbanos, durante el siglo XV en la Corona de Aragón, y a partir de finales del siglo siguiente en la Corona de

[39] GILA MEDINA, Lázaro: «Aproximación a la vida y obra del pintor y estofador alcalaíno-granadino Pedro Raxis», op. cit., p. 399.

Castilla[40]. Estas instituciones que proveían asistencia médica, social, y quirúrgica a los pobres, eran productos de la mentalidad contrarreformista que integraba las obras de caridad al discurso de la fe católica y de la salvación de las almas. No hay estudios sobre la presencia de esclavos en los hospitales, pero hay documentos que atestiguan la presencia de los mismos en los hospitales de Sevilla durante las dos primeras décadas del siglo XVI[41], como también en el Hospital General de Valencia, fundado en 1512[42], donde se registra la presencia de africanos originarios del norte y centro de África, junto a la masa de los pobres, que eran los criados, niños abandonados, prostitutas, estudiantes, mendigos y locos. Estos grupos anónimos eran vistos, paradójicamente, como amenaza del orden social que debían ser contenidos en las instituciones hospitalarias, y como sujetos del discurso caritativo católico de las élites sociales[43].

La iconografía del milagro en el discurso esclavista

En la imagen del milagro de la pierna negra, la posición del paciente de los santos ocupa siempre la centralidad de la composición, con pequeñas variaciones, como en Rincón, donde éste está sentado en el lecho, pero con los ojos cerrados y en posición pensante durante la operación, o en el cuadro monumental de Raxis, donde el paciente está despierto y rodeado por testigos asistentes de los santos. Por otra parte, el motivo visual florentino del injerto de la pierna blanca en el cuerpo africano significa, aunque éste no sea milagroso, la inclusión del negroafricano en el discurso evangelizador cristiano de la salvación del alma de los esclavos en el imperio español, donde la abnegación de los mismos hacia sus amos era incondicional. La complejidad de este discurso repercute en una serie limitada de la imagen de los santos Cosme y Damián, que se produce durante la primera mitad del siglo XVI en Castilla, en donde el *Milagro de la pierna negra* se aleja de la versión de la Vorágine y del prototipo visual florentino, al presentar unas características propias e irrepetibles, que transforman radicalmente la iconografía europea de este milagro tan extraño.

El etíope de la leyenda dorada, visualizado en el primer plano de la composición de Rincón y de Raxis, será reemplazado con un realismo indiscutible por el

[40] López Terrada, María Luz y Lanuza Navarro, Tayra. *Los estudios históricos sobre el Hospital General de Valencia*. Valencia: Fundació Hospital Reial I General, 2007, p. 22.

[41] Franco Silva, Alfonso. *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*. Op. cit., pp. 225-227. Afirma que los amos pagaban el tratamiento de sus esclavos para cuidar la fuente de su inversión económica. Esta actitud fue promovida por los manuales de conducta de la época.

[42] López Terrada, María Luz, *El hospital general de Valencia en el siglo XVI (1512-1600).* Tesis Doctoral inédita, Universidad de Valencia, 1986, pp. 520, 574, 576, 579, 582, 587. Quisiera agradecer a la Dra. López Terrada, del Instituto de Historia de la Ciencia y Documentación López Piñero (IHCD), Centro mixto de la Universitat de València y del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), por la generosidad de permitirme consultar y publicar estos datos inéditos de su investigación.

[43] Ibid., p. 565.

retrato del negroafricano contemporáneo que no aparece muerto, ni dormido, pero está representado vivo y mutilado, próximo a los espectadores-creyentes. Además, en el caso de esta serie, se elimina el trasplante de la pierna blanca cancerosa del paciente de los santos, en el cuerpo negroafricano, negando la posibilidad de la restauración y resurrección de su cuerpo.

Los ejemplos más significativos que conocemos de esta versión, más original y radical, de la iconografía europea de esta leyenda de los santos sanadores son las obras de 1533 de la Catedral de Palencia, la de 1538 a 1542 de la Catedral de Ávila[44] y la del 1539 ó 1547, de Valladolid[45], quizá para una pequeña cofradía.

En la capilla de San Gregorio de la Catedral palentina, en la predela del retablo de los santos Cosme y Damián (fig. 3, detalle) de mano del famoso arquitecto y escultor de origen francés Felipe Vigarny, se representa la imagen del negroafricano amputado, vivo y en agonía[46]. Con excepción de la víctima de la mutilación, desmayado de dolor en el margen derecho de la predela, todos los personajes de este relieve, magníficamente pintado y estofado, están concentrados en el momento del trasplante milagroso a través de la intercesión de los santos Cosme y Damián: el receptor de la pierna negra, que inusitadamente está despierto, los santos cirujanos en oración y la mujer que sostiene la cabeza del paciente, colocados detrás del lecho del paciente; San Juan Bautista, en el margen izquierdo de la predela, de pie detrás de la cabecera del lecho, y del cliente de la obra, que está arrodillado en oración; y por último, el hombre que está detrás del donador africano, a los pies de la cama, en el margen opuesto de la predela, que sostiene la pierna cancerosa del paciente y que se cree que sea el autorretrato del escultor[47]. A pesar de que el etíope de la leyenda

[44] González, Ramón Jordi. *Iconografía de los santos Cosme y Damián*. Op. cit, pp. 6, 24.

[45] David-Danel, Marie-Louise. *Iconographie des Saints médecins Côme et Damien*. Op. cit., pp. 49, 172, 186, 198, 200, 201; Bugner, Ladislas; Devisse, Jean y Mollat, Michel (eds.). *The Image of the Black in Western Art*. Op. cit., pp. 206-208, 292 y Zimmermann, Kees W. *One Leg in the Grave*. Op. cit., pp. 38, 59, 93.

[46] Sancho Campo, Ángel. *La Catedral de Palencia. Un lecho de catedrales*. León: Edilesa, 1996, pp. 65-67, y Checa, Fernando. *Pintura y escultura del renacimiento en España*. Op. cit., pp. 168-169. Vigarny (Langres, ca. 1470 - Toledo 1542) llegó a España, a Burgos, en 1498, donde trabajo para la Catedral (ca.1520-28) con León Picardo, pintor del milagro de la pierna negra. El artista francés también ejecutó los retablos mayores de las Catedrales de Palencia y de Toledo, donde colaboró con los artistas castellanos más importantes, Alonso de Berruguete e Isidro Villoldo, que también representaron visualmente la leyenda de los santos Cosme y Damián. Uno de los clientes más poderosos de Vigarny, como también de Picardo, fue el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, confesor de Isabel la Católica e Inquisidor responsable de las cruzadas en el norte de África, que acompañó a los Reyes Católicos a la Granada reconquistada, donde Vigarny también trabajó para la Capilla Real.

[47] Revilla Vielva, Ramón. *Manifestaciones artísticas en la Catedral de Palencia*. Palencia: Imprenta Provincial, 1945, p. 47, comenta que Juan de Arce decidió dedicar un retablo a los santos Cosme y Damian en la capilla de San Gregorio, lugar de su sepultura, el 17 de febrero de 1533. Revilla también avanza la hipótesis de que el hombre que está de pie, detrás del negroafricano agonizante, sea el autorretrato de

dorada no ocupe el centro de la composición, el realismo de la expresión de su rostro sufrido y el naturalismo de su cuerpo en agonía, que resalta contra los dorados predominantes de la obra, combinado con la excepcionalidad de su visualización en obras comisionadas por las élites españolas, lo transforma, en el retrato de un esclavo contemporáneo de la sociedad hispana y paradójicamente estos factores lo convierte en el centro de atención del espectador que no pudo, ni puede ignorar su presencia, contrariamente a los personajes representados en esta obra.

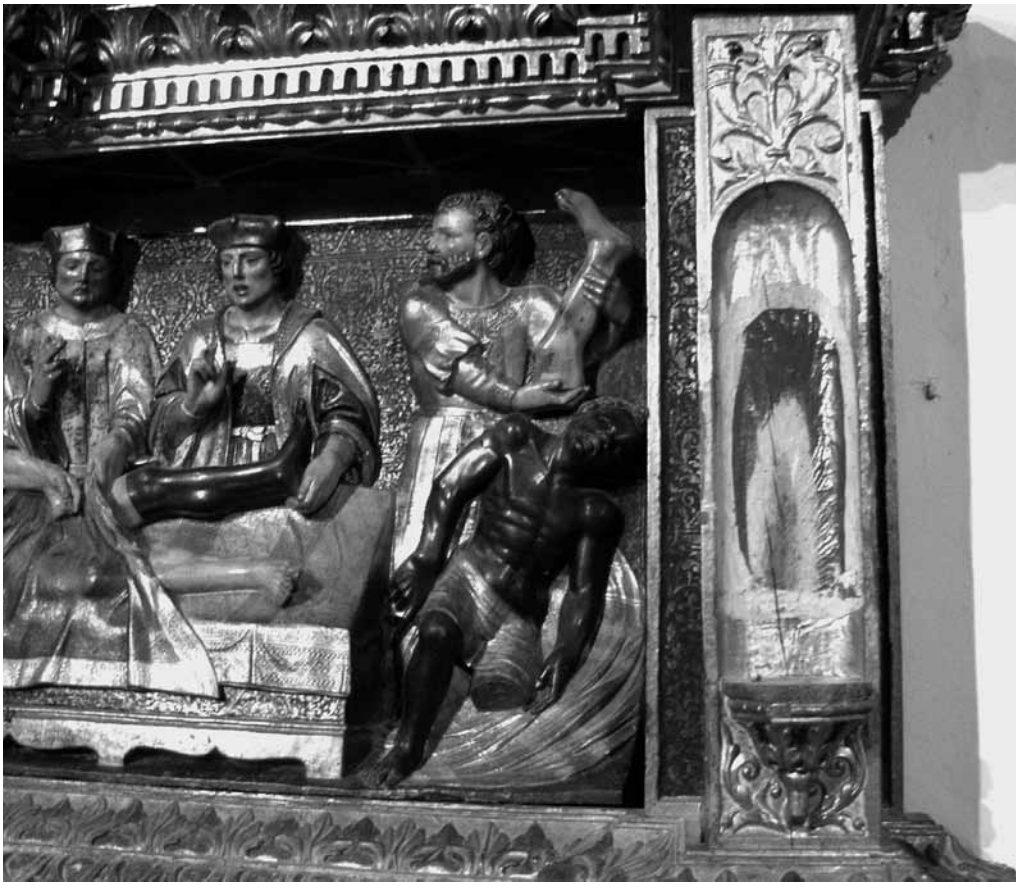


FIG. 3. Felipe Vigarny, *Milagro de la pierna negra*, detalle, 1533, relieve en madera policromada, Catedral de Palencia, España (Fotografía de la autora).

Vigarny, que trabajó con Alonso de Berruguete. La capilla perteneció a Fray Alonso de Burgos, famoso obispo dominicano de Córdoba, Cuenca y Palencia y tío de Arce. Burgos fundó el Colegio de San Gregorio en Valladolid (1484-1496) y fue confesor de Isabel la Católica, que lo nombró Presidente del Consejo Real de los Reyes Católicos y Chanciller del reino. SILVA MAROTO. *Pedro Berruguete*. Op. cit., pp. 140-114.

El realismo de la representación visual del milagro de la pierna negra en el relieve vallisoletano (fig. 4) que se atribuye al escultor castellano Isidro de Villoldo[48], es aún más acentuado que el de Vigarny, debido también a la inclusión del motivo visual del tajo donde la amputación tuvo lugar y que es visible debajo del muñón de la pierna que el esclavo, todavía vivo y con una expresión de dolor intenso, sujeta con la mano derecha[49]. El tajo era imprescindible en la operación contemporánea de la mutilación de limbos, que los cirujanos efectuaban en campos de batalla con la finalidad de salvar vidas[50]. Los cirujanos además atendían a heridas, úlceras, tumores y fracturas en la mayoría de los centros urbanos y rurales en España, donde esta profesión era regulada por las confraternidades de los santos Cosme y Damián, que exigían de sus miembros el certificado de pureza de sangre[51], que también fue requisito obligatorio para cargos en universidades y hospitales.

No deberíamos sorprendernos de que la mayoría de los cuerpos anatomizados en estas confraternidades o en los hospitales fueran los de los pobres o ejecutados. El estudio de la anatomía era esencial para la formación del cirujano, y por lo tanto estas instituciones médicas eran también centros de enseñanza, en los que se practicaba la

[48] No hay muchas noticias sobre el escultor Isidro de Villoldo (Toledo? ca. 1500-Sevilla 1556), artista clave del siglo XVI en Toledo (1539-1542), Ávila (1538, 1544-1553) y Sevilla (desde 1553), donde murió. Parrado del Olmo, Jesús María. *Los escultores seguidores de Berruguete en Ávila*. Ávila: Caja Central de Ahorros y Préstamos de Ávila, 1981, pp. 195-233, 313-327. El historiador del arte cree que Villoldo es original de Toledo, donde trabajó como asistente de Alonso de Berruguete en el coro de la Catedral junto con Felipe Vigarny (1539-1543). Parrado Olmedo no menciona las actividades de Villoldo en Valladolid, pero declara que Alonso de Berruguete conoció a Villoldo en Toledo entre 1525 y 1531, y que éste lo llevó a trabajar a su taller en Valladolid. Tampoco tenemos noticias sobre el relieve vallisoletano de Villoldo, pero en una conversación que tuve con el antiguo director del Museo Nacional de Escultura, Jesús Urrea, a éste no le extrañaría que, dado el tamaño relativamente pequeño del panel, la obra perteneciera a una cofradía de la ciudad.

[49] La reproducción de esta imagen fue publicada por primera vez por Génévrier, Joseph: «Un miracle de Saint Cosme», *Bulletin de la Sócieté Française d'Histoire de la Médicine*, 17 (Enero 1923), pp. 16-18. El historiador de la medicina fue también el primero en notar la desviación de la representación visual vallisoletana del milagro de los santos médicos de la leyenda latina, y trató de explicar la función del tajo, afirmando que la mutilación fue hecha con el uso del hacha, como era costumbre en Italia.

[50] Agradezco al profesor José L. Fresquet Febrer del Instituto de Historia de la Ciencia y Documentación López Piñero (IHCD) de Valencia por esta valiosa información.

[51] Granjel, Luis S. *Cirugía española del Renacimiento*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1968, pp. 16-17, 24, 31, y del mismo autor: «La medicina española renacentista», en *Historia general de la medicina española renacentista*. Vol. II. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1980, pp.80, 82. Los Reyes Católicos impusieron el requisito de documentos de pureza de sangre para ejercer las profesiones médica y quirúrgica el 10 de septiembre de 1501, bajo peligro de confiscación de bienes de los conversos, a pesar de que no siempre se les aplicaba este castigo, contrariamente a lo que ocurría con los moriscos, que estaban aún más marginados.

autopsia de los cuerpos[52]. La disección de los condenados a muerte se practicaba en las universidades de la Corona de Aragón desde el siglo XIV, mientras que en estos centros y en las confraternidades médicas de la Corona de Castilla los privilegios reales para la disección de los ejecutados o muertos de los hospitales no se habían emitido hasta la cuarta década del siglo XVI[53]. Es significativo que el *Milagro de San Cosme y San Damián* fuera representado visualmente en las ciudades más prósperas de las Coronas de Aragón y Castilla, que también eran centros universitarios para el estudio de la anatomía.

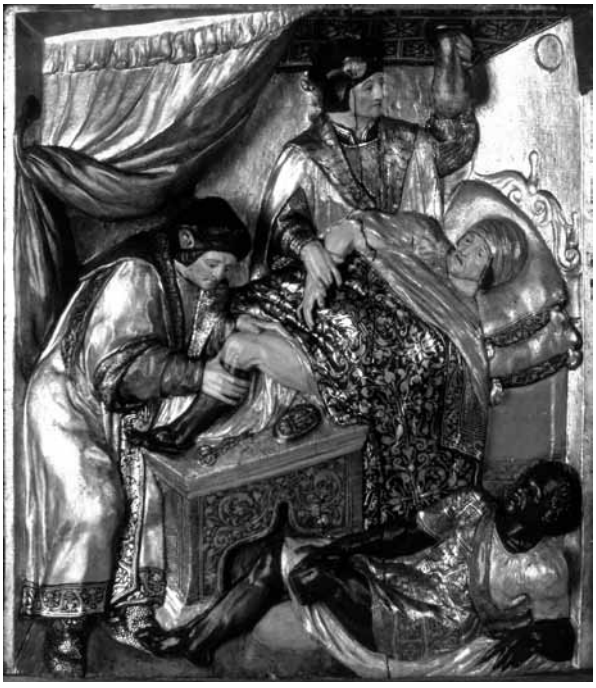


FIG. 4. Isidro de Villoldo, *Milagro de la pierna negra*, 1539, relieve en madera policromada, Museo Nacional de Escultura, Valladolid, España (Fotografía gentileza del Museo Nacional de Escultura).

[52] La *Caseta de notomies* del Hospital General de Valencia es considerada la sala de autopsias más antigua de un hospital en la España de la modernidad temprana. LÓPEZ TERRADA, María Luz. *El hospital general de Valencia en el siglo XVI*. Op. cit., pp. 606, 858.

[53] La autorización para la disección de cuerpos fue emitida a la Universidad Lérida en 1391, y a las Universidades de Barcelona y Valencia en 1477, a Zaragoza en 1488 y a Alcalá de Henares en 1534, como también a las Universidades de Salamanca en 1550, a Sevilla y a Guadalupe. LÓPEZ PIÑERO, José María: «La disección anatómica y la reforma vesaliana en la España del siglo XVI», en *Medicina moderna y sociedad española. Siglos XVI-XX*. Valencia: Cátedra e Instituto de Historia de la Medicina, 1976, pp. 65, 68-69 y GRANJEL, Luis S.: «La medicina española renacentista», op. cit., pp. 49-54.

No tenemos ninguna documentación que revele el uso del cuerpo esclavo para la disección, pero sí de las prácticas punitivas de la Inquisición, que regulaban el comportamiento público de la población esclava y que tomaba medidas drásticas, como la amputación de orejas, manos o pies, o la muerte, como el caso documentado por Franco Silva, de 1515, donde consta que los alcaldes de la Santa Inquisición, condenaron al «negro Diego, esclavo del Dr Tomás de Herrera, a que le cortaran un pie, 'del cual murió'»[54].

El esclavo tenía derecho a un trato justo y humanitario como ya lo ordenaba el Código medieval de las Siete Partidas (1263-1265), que no permitía el maltrato, ni la mutilación, ni la muerte[55]. Son muchos los documentos que dan testimonio de que la convivencia doméstica de los esclavos con sus amos no era necesariamente armónica en las ciudades españolas, como la mayoría de los historiadores de la esclavitud afirman[56]. No por nada, en los manuales de conducta, como en la *Saludable instrucción del matrimonio* de Fray Vicente Mexía, teólogo y «regente del Colegio del Monasterio de San Pablo de Córdoba», publicado en esta ciudad andaluza, en el 1566, se sigue recomendando el trato más cuidadoso del esclavo: «mire también quien manda castigar su esclavo que el castigo sea castigo: y no tormento para matarlo, o hacerlo desesperar»[57]. Además se aconsejaba el cuidado de la salud del esclavo, a quien se consideraba fuente de rendimiento económico para su amo. De hecho, el fraile dominico recomienda:

> «Que quando [los esclavos] estuvieren enfermos, los hagan curar con diligencia procurando por su salud: pues los tienen a su cargo para servirse dellos quando estan sanos. Y miren bien los que los contrario hazen, que si es charidad hazer bien alos pobres, y a los enfermos que estan en los hospitales: contra charidad seria tenerlos a su cargo, y dentro de su casa: y no proveerles de lo que vuiessen menester para ser curados: porque desto no viniessen a morir»[58].

La nueva interpretación visual castellana de la leyenda de los santos cirujanos, en los relieves de Vigarny y Villoldo (figs. 3 y 4), parecen expresar el conocimiento de los medios de control de la Inquisición, donde también se recalca la indiferencia que

[54] Franco Silva, Alfonso. *La esclavitud en Sevilla y su tierra a fines de la Edad Media*. Op. cit., pp. 217-218, y Pike, Ruth. *Aristocrats and Traders. Sevillian Society in the Sixteenth Century*. Londres e Ithaca: Cornell University Press, 1972, p. 180.

[55] «Cuarta Partida, Título XXI, Ley VI», en Lucena Salmoral, Manuel. *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América Española (1503-1886): Documentos para su estudio*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá/Universidad de Murcia, 2005, p. 18. Quisiera agradecer a la Dra. Irene González Hernando por esta referencia.

[56] Martín Casares, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*. Op. cit., pp. 19-63.

[57] Mexía, Vicente. *Saludable instrucción del estado del matrimonio*. Córdoba: Juan Bautista Escudero, 1566, fols. 238v. Esta obra fue dedicada a Felipe II.

[58] Ibid., fol. 240r.

los santos Cosme y Damián y su paciente demuestran hacia el esclavo negroafricano vivo, mutilado y en agonía, que se encuentra recostado en el suelo, a la derecha de estas composiciones, acentuada en la versión vallisoletana, donde la posición subordinada del cuerpo negroafricano imita la de su amo. En el relieve de Villoldo resalta la incongruencia de la visualización de la mutilación de la pierna del negroafricano y la elegancia de su atuendo, en contraposición a la representación del cuerpo desnudo del mismo, apenas cubierto, en las obras de Vigarny (fig. 3) o Raxis (fig. 2). La composición vallisoletana se repite en el *Milagro de la pierna negra* de uno de los espaldares de las sillas del coro de la Catedral de Ávila, cuyo diseño estuvo a cargo del mismo Villoldo, fue ensamblada por Nicolás Cornielis de Holanda y ejecutada por Lucas Giraldo y Juan Rodríguez[59].

Los productores de las imágenes del milagro de la pierna negra eran artistas modernos y prestigiosos que se conocían entre ellos, como Berruguete, Sánchez de Oña, Rincón, Picardo, Vigarny y Villoldo y que en algunos casos trabajaron juntos en los centros urbanos castellanos esclavistas más prósperos, gracias al comercio de la lana y para los mismos clientes de las élites políticas y sociales, involucrados en la trata de esclavos, durante la época de mayor apogeo de la esclavitud moderna en el imperio español. Hay que recordar que los esclavos no eran solo mercancías humanas, sino que también cumplían la función de ornamento y de prestigio social para sus amos, y que incluso algunos llegaban a tener una relación excepcional de confianza entre ellos[60].

Podríamos confirmar que la imagen religiosa-folklórica del milagro de la pierna negra en Castilla pone en mayor evidencia la violencia de la institución y la práctica esclavista en la España imperial, especialmente si se la compara con la leyenda griega del milagro, que no especifica el origen étnico del donante y que asume que éste sea del mismo origen del paciente[61]. Esta leyenda parece haber tenido efecto en los dominios de la Corona de Aragón, como en el caso de la versión del milagro en

[59] Parrado del Olmo, Jesús María. *Los escultores seguidores de Berruguete en Ávila*. Op. cit., pp. 35-38, 313-327.

[60] Domínguez Ortiz, Antonio: «La esclavitud moderna en Castilla durante la edad moderna», en Viñas y Mey, Carmelo (ed.). *Estudios de historia social en España*. Vol. III. Madrid: Consejo de Investigaciones Científicas, 1955, pp. 368-386. Véanse también Fra-Molinero, Baltasar: «Juan Latino and his Racial Difference», en Earle, T. E. y Lowe, Kate J. P. (eds.). *Black Africans in Renaissance Europe*. Op. cit., pp. 326-344; Stoichita, Victor I.: «El retrato del esclavo Juan de Pareja: semejanza y conceptismo», en *Velázquez*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 1999, pp. 367-381, y Fracchia, Carmen: «Metamorphosis of the Self in Early Modern Spain: Slave Portraiture and the Case of Juan de Pareja», en Lugo-Ortiz, Agnes y Rosenthal, Angela (eds.). *Invisible Subjects? Slave Portraiture in the Circum-Atlantic World (1630-1890)*. Cambridge: Cambridge University Press (en prensa).

[61] Price, Douglas B. y Towmbly, Neil J. (eds.). *The Phantom Limb Phenomenon*. Op. cit., pp. 403-404.

el panel del retablo de San Cosme y San Damián, de 1453-1454, de la Catedral de Barcelona, de mano del pintor Miquel Nadal[62].

En la imagen catalana no se visualiza al donante de la pierna, como sucede en muchas versiones pictóricas de este episodio, basado en la leyenda latina de la Vorágine, pero la singularidad de esta versión es que la pierna trasplantada no es negra, sino blanca[63]. Los ángeles con sus velas, para iluminar la escena, que también aparecen en las pinturas de Sánchez de Oña (fig. 1) y Huguet, son motivos visuales de la representación del milagro de los santos cirujanos, pero Nadal incluye otros detalles poco comunes en su composición, que demuestra el conocimiento de otras fuentes literarias y pictóricas de este episodio: la pierna cancerosa amputada del paciente, con la novedad de las llagas sangrantes que chorrean hasta el suelo de la habitación como si la pierna todavía fuese parte de su cuerpo, y que el pintor coloca a los pies del lecho, está descripta en la leyenda catalana del *Milagro de los santos Cosme y Damián*[64], del siglo XV, identificada por el historiador de la medicina Douglas Price, como una de las siete versiones escritas del milagro, que son las más antiguas que circularon en Europa. El otro motivo visual del milagro de la Catedral de Barcelona es el hombre sentado, con el rostro en su mano en actitud dormida o pensante, que se encuentra al lado de la cabecera del lecho, en el primer plano de la composición, a la derecha, que no es muy común y solo se encuentra en algunas versiones italianas del milagro de los santos sanadores de los siglos XIV y XV[65].

La tabla catalana de Nadal, por otra parte, también podría referirse a la leyenda latina recogida por la Vorágine, donde se insinúa el blanqueamiento de la pierna negra después del milagroso trasplante de la misma en el cuerpo del receptor blanco, que una vez curado, cuestiona su propia identidad: «su asombro fue tan grande que llegó a sospechar que estaba soñando o que no era él en persona el que se hallaba acostado en aquel lecho, sino otro que le hubiese suplantado»[66]. No queda duda de que el milagroso blanqueamiento de la pierna del negroafricano en el cuerpo del

[62] El eclesiástico Francisco Desplá comisionó originariamente el retablo para la capilla de los santos Cosme y Damián, que él fundó, a los artistas Bernardo Martorell el Joven y a Miguel Nadal, que ya residía en Barcelona a partir del año 1454. Post, Chandler Rathfon. *A History of Spanish Painting.* Vol. VII. Op. cit., pp. 172-182, y González, Ramón Jordi. *Iconografía de los santos Cosme y Damián*. Op. cit., pp. 10-11.

[63] Post, Chandler Rathfon. Ibid., pp. 172-182 y González, Ramón Jordi. Ibid., pp. 10-11.

[64] La leyenda catalana, *Recull de eximplis e miracles, gestes et faules e alters ligendes ordenades per A-B-C, tretes de un manuscript en pergami del començament del segle XV, ara per primera volta estampadas* (sin fecha), fue publicada en Price, Douglas B. y Towmbly, Neil J. (eds.). *The Phantom Limb Phenomenon*. Op. cit., pp. 411-112.

[65] Me refiero a la tabla de Mariotto di Nardo (activo 1394-1424) de la Yale University Art Gallery, New Haven, CT (Estados Unidos), y a la pintura de Fra Angelico (ca.1387-1455), pintada hacia 1434, que se encuentra en Kunsthaus Zurcí (Suiza). Véase Zimmermann, Kees W. *One Leg in the Grave*. Op. cit., láminas 6 y 8.

[66] Vorágine, Santiado de la. *La leyenda dorada*. Op. cit., pp. 617-618.

paciente español es una metáfora del alma blanca del esclavo cristianizado y asimilado en la España moderna[67]. Se sabe que el bautismo era la justificación moral de la misión salvadora de los «infieles y enemigos de la nación», como Mexía definía a los esclavos[68] y que era el pasaporte de los mismos, desprovistos de condición jurídica durante las décadas de formación del imperio español, que estaban amenazadas constantemente por la presencia de moriscos y conversos, considerados peligros «colonizadores» por las élites imperiales[69].

El realismo de la visualización expresiva del cuerpo del esclavo negroafricano y el contraste del tratamiento de los cuerpos del esclavo/donante y el amo/receptor transformaron la representación visual de esta leyenda en la España imperial. Estas características parecen confirmar, en la opinión de los estudiosos Bugner, Devisse y Molatt, una actitud de un racismo explícito que se tenía hacia los esclavos negroafricanos en la sociedad española[70]. En los relieves de Palencia (fig. 3) y de Valladolid (fig. 4) es evidente que los artistas, o sus clientes, deciden eliminar la representación del trasplante de la pierna enferma del paciente blanco al cuerpo negroafricano. Esta versión es aún más extrema en el relieve vallisoletano, donde la pierna llagada del paciente receptor ni siquiera se visualiza, contrariamente a la pintura granadina de Raxis (fig. 2), donde el foco de atención será la representación inesperada del trasplante milagroso heterogéneo de las piernas del amo y del esclavo. Las imágenes de Vigarny y de Villoldo se enfocan, en cambio, en la apropiación violenta de la pierna del esclavo negroafricano y de su sufrimiento, como también en la consecuencia de esta acción, que es el resultado milagroso de la nueva pierna sana del paciente o amo católico y blanco. Esta innovación perturbadora y violenta del detalle visual del negroafricano en agonía en Castilla, que transformó radicalmente la iconografía original toscana del *Milagro de los San Cosme y San Damián*, en mi opinión, simboliza también el nuevo fenómeno del mestizaje en la España imperial.

En los relieves castellanos, el mito de la Vorágine fue manipulado por los discursos de exclusión e inclusión de los esclavos negroafricanos en el orden social y la violencia de la práctica esclavista, en la que la relación establecida entre amos y esclavos eran las leyes mercantiles, que en consecuencia marcaron la dependencia recíproca pero desigual entre estos dos grupos sociales, como también la correlación paradójica de la protección y la explotación. En el espacio sagrado de la iglesia pre-

[67] Fracchia, Carmen, «La problematización del blanqueamiento visual del cuerpo africano en la España Imperial y en Nueva España», *Revista Chilena de Antropología Visual*, 14 (2009), pp. 67-82.

[68] Mexía, Vicente. *Saludable instrucción del estado del matrimonio*. Op. cit., fol. 239v.

[69] Lomnitz-Adler, Claudio. *Exit from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*. Berkeley: University of California Press, 1992.

[70] Bugner, Ladislas; Devisse, Jean y Mollat, Michel (eds.). *The Image of the Black in Western Art*. Op. cit., p. 208.

contrarreformista, el sacrificio del esclavo negroafricano en estas formas visuales se justifica por la nobleza de la entrega total a su amo, al evocar la iconografía del cuerpo sufrido de Cristo, cuyo generoso sacrificio, muerte y resurrección tenía la finalidad de salvar la humanidad. El cuerpo herido y sufrido del cristiano ocupa un lugar central en los discursos de la fe católica, como también el de los mártires Cosme y Damián, que constituye, en la opinión del historiador cultural Stephen Greenblatt, «la palabra» o el texto fundamental del cristiano[71].

En el *Milagro de la pierna negra* destaca la función del cristianismo en el discurso esclavista, que permite la inclusión violenta del neófito negroafricano en la comunidad dominante, pero que al mismo tiempo marca la negación de su subjetividad, su marginalización social y la de sus descendientes, en una sociedad donde la práctica esclavista fue aceptada como hecho natural y parte constitutiva del orden social por parte de los teólogos e intelectuales de la modernidad temprana[72]. Podríamos decir que las imágenes del milagro de la pierna negra reforzaron esta misma actitud en el imaginario social colectivo español.

Por otra parte, las representaciones castellanas que visualizan al esclavo negroafricano en el primer plano de la composición, rompieron con su invisibilidad en estas formas visuales y paradójicamente concentraron la mirada de los espectadores-creyentes hacia el dolor, agonía o muerte de sus propios esclavos. Estas imágenes religiosas se convirtieron en el vehículo simbólico y folklórico que dio espacio a la representación del esclavo negroafricano contemporáneo de la sociedad española, entre mediados de los siglos XV y XVI, antes de la implementación del saneamiento iconográfico de la representación visual religiosa, impuesto por el Concilio de Trento (1545-1563)[73], que alcanza su meta en el siglo XVII, con el perfeccionamiento de un naturalismo aún más verosímil de la forma visual.

Para concluir, diríamos que la representación visual del trasplante milagroso de los santos Cosme y Damián en la España imperial revela una mirada construida por varios factores que oscilan entre la ansiedad y el terror de volver a ser colonizados por los «moros», como también por el deseo de control de la situación social irreversible de la realidad imperial durante las décadas de apogeo del comercio transatlántico esclavista hispano. El fenómeno traumático de las prácticas esclavistas afectó y manipuló la identidad transferible del moro y del etíope de la Vorágine en el *Milagro de la*

[71] Greenblatt, Stephen: «Mutilation and Meaning», en Hillman, David y Mazzio, Carla (eds.). *The Body in Parts: Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*. Nueva York y Londres: Routledge, 1997, pp. 27-37.

[72] Para el pensamiento político sobre la esclavitud de la modernidad en España, véase Martín Casares, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*. Op. cit., pp. 65-89

[73] Fracchia, Carmen: «Constructing the Black Slave in Spanish Golden Age Painting», op. cit., p. 184.

pierna negra, en una sociedad que iba forjando su identidad y modelándose a raíz de las políticas imperiales de la expulsión de los judíos, de los esfuerzos constantes de exclusión de los moriscos, de la lucha contra los turcos en el Mediterráneo y por el descubrimiento de otros sujetos y culturas en el Nuevo Mundo, donde la llegada de los negroafricanos españoles contribuyó a la irreversibilidad del mestizaje y al miedo de la fragmentación del poder imperial[74].

[74] Fracchia, Carmen: «Depicting the Iberian African in New Spain», en Andrews, Jean y Coroleu, Alex (eds.). *Mexico 1680: Intellectual and Cultural Life at the Apogee of the Barroco de Indias*. Bristol: Hiplam, 2007, pp. 49-68.

Capítulo Séptimo

Correlaciones y divergencias en la representación de dos minorías: negroafricanos y moriscos en la literatura del Siglo de Oro

Margarita García Barranco
Universidad de Granada / Université de Nantes (Francia)

La unificación que se impuso en España con la creación del Estado moderno implicó, ante todo, la uniformidad ideológica, suprimiendo y asimilando lo diferente. La alteridad suponía una amenaza y tenía que ser eliminada. Este programa, que emana directamente del poder, se valió de instrumentos de propaganda tales como los programas artísticos. En consecuencia, los progresivos procesos de exclusión y marginación que se produjeron en la sociedad moderna tuvieron su reflejo en los textos, marcados por la ideología reinante[1].

Hace ya tiempo que la literatura se considera una fuente más para la historia, y muy especialmente la producción teatral del Siglo de Oro. Así por ejemplo, José María Díez Borque[2] o José Antonio Maravall[3] han marcado parte de las investigaciones que intentan relacionar producción literaria y realidad histórica, en un intento por realizar una «sociología» de la literatura. El primero considera que existe una conexión entre contexto y creación dramática, si bien no se puede establecer una relación directa entre el personaje dramático y el de la realidad, porque hay que recordar el componente de ficción. El segundo autor estima que la literatura es una fuente válida para conocer las preocupaciones sociales de la Edad Moderna en tanto en cuanto las obras teatrales y novelescas del barroco, aunque sin ser un retrato constituyen un testimonio del espíritu de la época. Reflejan «el conjunto de creencias, de

[1] Algunos aspectos de los procesos de exclusión y marginación textual son expuestos en el artículo de García-Varela, Jesús: «Para una ideología de la exclusión: El discurso del «moro» en Sánchez de Badajoz», *Criticón*, 66-67 (1996), pp. 171-178.

[2] Díez Borque, José María. *Literatura y cultura de masas*. Madrid: Al-Borak, 1972; *Sociología de la comedia española del siglo XVII*. Madrid: Cátedra, 1976.

[3] Maravall, José Antonio: «Relaciones de dependencia e integración social: criados, graciosos y pícaros», *Ideologies and Literature*, vol. 1, nº 4 (sept.-oct. 1979), pp. 3-32; *Teatro y literatura en la sociedad barroca*. Madrid: Crítica, 1990.

valoraciones, de aspiraciones, de pretensiones que reconocía la sociedad en esa esfera de relación entre individuos de estratos diferentes; por tanto, en alguna medida, lo que aquéllas venían a significar en la vida de la sociedad»[4].

Por lo tanto, contando con el componente creativo, la literatura también debe ser considerada como fuente histórica, pues nos permite tomar el pulso a las preocupaciones de cada momento. Sin embargo, tampoco hay que perder de vista que en un tiempo en el que patrocinadores y mecenas son los encargados de subvencionar las producciones literarias, éstas también sirvan de vehículos de propaganda del poder. Díez Borque nos recuerda que la comedia no encierra ningún tipo de crítica, pues lo que se busca en ella es una diversión que, además, confirme el sistema de valores admitido como óptimo[5]. Pero, precisamente, porque se emplea como un instrumento más para crear opinión, podemos explorar el contenido de diversas obras para entender cómo se condicionaba y sensibilizaba a la sociedad con respecto a determinados temas, tales como la problemática morisca. La literatura permite detectar las tensiones existentes en el seno de la sociedad entre grupos minoritarios-dominados y grupos dominantes que los rechazan[6]. Y el teatro, como medio de transmisión de contenidos literarios, es un arma eficaz en manos del poder, puesto que si bien la masa iletrada no tenía acceso a las obras, sí que asistía a las representaciones teatrales, que pueden cumplir así una función adoctrinadora y propagandística, y son un sistema eficaz para la configuración ideológica.

En este sentido consideramos al teatro del Siglo de Oro como una fuente de información acerca de la vida cotidiana, máxime teniendo en cuenta la riqueza y variedad que alcanza el género en la España del siglo XVII[7]. Se puede rastrear desde la composición social, hasta las modas, los oficios y las ocupaciones de los personajes, así como sus características físicas y morales. Todo ello sabiendo que los personajes de la comedia no se corresponden con personas concretas e individuales, sino con abstracciones de lo que se supone que deben ser, todo ello en un proceso de sublimación ideal de la realidad[8].

Nuestro objetivo aquí es doble. Por un lado consideramos que el análisis de la presencia negroafricana y morisca en la producción literaria del Siglo de Oro español nos permite conocer la visión subyacente en el imaginario colectivo respecto a dos

[4] Maravall, José Antonio: «Relaciones de dependencia e integración social», op. cit., p. 4.

[5] Díez Borque, José María. *Sociología de la comedia española del siglo XVII*. Op. cit., p. 361.

[6] Carrasco, Rafael: «Historia y literatura. Sobre minorías en el Siglo de Oro», en Andrés-Suárez, Irene (ed.). *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española del Siglo de Oro: los judeoconversos y los moriscos*. Paris: Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1995, pp. 15-36.

[7] Auladell, Miguel Ángel: «Los moriscos, sociedad marginada en el teatro español del siglo XVII», *Sharq-al-Andalus*, 12 (1995), pp. 401-412.

[8] Gómez, Jesús: «Una visión sobre el personaje del gracioso en la crítica actual», en García Lorenzo, Luciano (ed.). *La construcción de un personaje: el gracioso*. Madrid: Editorial Fundamentos, 2005, pp. 11-22.

grupos humanos caracterizados bien por sus rasgos fenotípicos (el color de la piel), o por sus creencias religiosas. Esta elección viene motivada porque fueron dos comunidades numéricamente representativas en la España moderna. Aunque los moriscos sufrieron la expulsión de 1609, este proceso no acabó con su presencia literaria, ya que su memoria pervivió en los escritos del siglo XVII, donde la temática morisca sirvió de trasfondo a diversas obras. Constituyeron dos grupos marginales y marginados, clasificados como «minorías», aunque no siempre fueron tratados, desde el punto de vista literario, del mismo modo. Esta constatación nos lleva al segundo punto, el de determinar las correlaciones y divergencias en la construcción de tales personajes en la literatura secentista.

No pretendemos hacer aquí un estudio exhaustivo, sino aportar algunas pinceladas que nos permitan comprobar cómo estos dos grupos, presentes en la sociedad moderna, fueron re-creados e imaginados por los autores clásicos. Ofreceremos la mirada que la sociedad dominante hace del «otro», uniformando a todos los individuos en uno solo, lo que tiene en sí un valor arquetípico y es perfectamente reconocible[9].

Antecedentes y construcción del estereotipo teatral del negro

Los negrafricanos, libres o esclavos, hombres o mujeres, nacidos en España o traídos desde Guinea, están ampliamente representados en la literatura española del Renacimiento y el Siglo de Oro, puesto que formaron parte de la población de la Península Ibérica durante siglos, y los autores clásicos no pudieron, o no quisieron, evitar la presencia de negros y negras en sus escritos. La mención de personajes negroafricanos es numéricamente significativa, apareciendo en algunas de las obras cumbre de la literatura española, como la *Vida del Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades* (1554), en la que el pícaro huérfano nos presenta a su padrastro, el negro Zaide[10], en las primeras páginas de su narración. En general, aparecen en la totalidad de géneros literarios, desde la novela hasta obras de carácter histórico,

[9] En este punto seguimos la idea de José María Perceval en su estudio sobre los moriscos, según la cual a lo largo del siglo XVI la comunidad morisca se transformó en un solo morisco, arquetípico, perfectamente identificable y frente a la que debía acoplarse, diferenciarse o distanciarse el morisco real, pues creemos que también puede aplicarse al caso de los negroafricanos. Perceval, José María. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997, p. 183.

[10] Para una visión del personaje de Zaide pueden consultarse los trabajos de Fra Molinero, Baltasar: «El negro Zaide: marginación social y textual en el Lazarillo», *Hispania*, 76.1 (1993), pp. 20-29; «La identidad de Zaide y la parodia del amor cortés en el Lazarillo de Tormes», *Romance Quarterly*, 40.1 (winter 1993), pp. 23-34.

pasando por la poesía y los ensayos[11]. Sin embargo, donde mayor importancia alcanzaron fue en el teatro, donde la figura del negro y la negra evolucionó a lo largo de los siglos, pasando de meros personajes secundarios cargados de comicidad, a ser protagonistas.

La presencia cotidiana de los negroafricanos en la España moderna permitió a los autores conocerlos de cerca, a diferencia de lo que ocurre en el resto de Europa. Como señala Baltasar Fra Molinero[12], los negros que aparecen en la literatura francesa, inglesa, italiana o alemana del mismo período son seres exóticos, situados fuera de la sociedad nacional. La construcción de tal africanismo se nutrió, fundamentalmente, de ideas puramente literarias de la época clásica y medieval, ligadas a la imagen legendaria de África, en la que los africanos de piel oscura eran denominados como «etíopes», y no en base a una observación directa. Pero hay que tener presente que en la literatura española, pese a la convivencia con los negroafricanos procedentes de la trata, nos enfrentamos a construcciones del negro hechas por escritores blancos, por lo que en las obras el único elemento africano que permanece es del color de la piel, puesto que por lo demás se han «españolizado».

Así, la producción literaria del Siglo de Oro español nos permite conocer la visión subyacente en el imaginario colectivo con respecto a un grupo humano caracterizado eminentemente por sus rasgos fenotípicos. El mismo, formado por negros y mulatos se encontraba en una situación de marginalidad justificada por: a) su situación jurídica, pues muchos de ellos carecían de libertad, eran esclavos; y los que no, o lo habían sido (libertos), o bien eran descendientes de mujeres esclavas; b) su origen étnico-geográfico, motivo de exclusión en una sociedad fuertemente xenófoba; c) el color de la piel, asociado implícitamente a la esclavitud, elemento estigmatizador por sí mismo, independientemente de los factores anteriores.

Hay autores que consideran que la primera aparición de un personaje negro en la literatura tiene lugar en el *Auto de los Reyes Magos*, obra que se remonta al siglo XIII[13], y en la que se introduce el personaje del negro a través de la figura legendaria del rey Baltasar. Otro ejemplo de la presencia del negro en la literatura medieval española lo encontramos en *El Conde Lucanor*, donde se menciona la existencia de un negro pala-

[11] Hemos analizado algunos de los aspectos y temáticas literarias a propósito de los negros en la literatura en un artículo precedente: Martín Casares, Aurelia y Barranco, Marga G.: «Popular literary depictions of black African weddings in Early Modern Spain», *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme*, vol. 31.2 (spring/printemps 2008), pp. 109-121.

[12] Fra Molinero, Baltasar. *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Siglo XXI, 1995, pp. 1-18.

[13] Marquina, Rafael: «El negro en el teatro español antes de Lope de Vega», *Ultra*, XXIV (junio 1938), pp. 555-568.

frenero del rey, salvador de la honra del monarca al descubrir la trama urdida por los estafadores[14]. Pero no es hasta siglos más tarde cuando esta presencia se generalice.

La literatura portuguesa fue la pionera en el uso de los personajes negroafricanos, a los que presenta como seres cómicos y grotescos, que emplean una lengua contrahecha y distorsionada, la «fala Guiné» o «lengua de preto», que en castellano se convirtió en el «habla de negros». Fernam de Silveira y Gil Vicente son autores precursores.

La aparición del negro en la literatura española está asociada a Rodrigo de Reinosa, a inicios del siglo XVI, con sus *Coplas a los negros y negras* (hacia 1516-1520), precedente del tipo teatral que se desarrolló en los siglos XVI y XVII[15]. Muchos de los elementos empleados por primera vez en la obra de Reinosa, así como en la literatura portuguesa, debieron parecer sumamente interesantes a los espectadores y autores teatrales de la época. No obstante, estos personajes eran una mezcla de la observación de la realidad social y de elaboración artística, junto con influencias de la imagen estereotipada que del colectivo negroafricano se tenía en la sociedad moderna. Así, este precedente se caracteriza por hablar un castellano deformado (habla de negros), la mención de lugares de origen en la zona occidental de África (coincidiendo con los de los esclavos importados a través de Portugal[16]), gusto por la música y el baile, baja condición social (por lo general sometidos a relaciones de esclavitud), imagen infantilizada y una fuerte carga erótica. Todas estas características, desde un punto de vista antropológico, podemos considerarlas fruto de la asociación que una sociedad, con marcado carácter xenófobo, racista y etnocéntrico, hacía del «otro», asociándolo a lo primitivo (naturaleza), frente a lo civilizado (cultura).

Ahora bien, si la presencia negroafricana se atestigua en los escritos, otra cuestión es dilucidar su presencia real en las tablas del teatro. Por lo general se trataba de actores blancos tiznados de negro. Así lo atestigua, por ejemplo, Cervantes, que en el prólogo a sus *Ocho comedias y ocho entremeses* (1615), evoca la gran fama alcanzada por Lope de Rueda representando el papel cómico de negra. Pero también podía tratarse de negros «fingidos», como sucede en *La negra por el honor*, atribuida a Agustín Moreto. En esta obra, la trama urdida por doña Leonor, dama noble, para

[14] Se trata del Cuento XXXII: «Lo que sucedió a un rey con los burladores que hicieron el paño», contenido en la obra de Don Juan Manuel *El Conde Lucanor*.

[15] Baranda Leturio, Consolación: «Las hablas de negros. Orígenes de un personaje literario», *Revista de Filología Española*, 69 (3-4) (1989), pp. 311-333.

[16] En el siglo XVI, españoles y portugueses llamaban «Guinea» a una amplia franja que se comprendía, grosso modo, desde Cabo Verde hasta el entonces llamado «Cabo Roxo», es decir, el área donde se establecieron los primeros asentamientos portugueses entre 1444 y 1446. Hacia el interior se extendía hasta la Curva del Río Níger. Esta zona del África Occidental se contrapone a la zona denominada como Etiopía, que se corresponde con los relatos legendarios sobre África, y de los «etíopes», los negros de la tradición clásica.

huir del acoso de don Lope, supone intercambiar los papeles con su criado negro; de este modo, se incorpora el cambio de clase social (de dama a criado); el travestismo (de mujer a hombre, la mujer vestida de varón, también muy habitual en el teatro del Siglo de Oro[17]), y el cambio étnico (de mujer noble blanca a criado negro). Según Moses E. Panford, el negro metamorfoseado, o «falso» negro era habitual en el teatro clásico[18]. En este caso, por tanto, se trataría de una actriz en hábito de varón y tiznada de negro.

Otros ejemplos de negros fingidos o blancos tiznados de negro los encontramos en los entremeses, como el titulado *Los negros de Santo Tomé*, en el que unos ladrones blancos se fingen negros para escapar de la justicia. En *El borracho*, de Quiñones de Benavente, un soldado que roba a un barbero, se finge negro, junto con su hija y un viejo, para escapar[19]. En estas obras, no sólo se emplea el disfraz, sino que se imita la forma de hablar de los negros y el gusto por el baile y la música que a éstos se les supone.

Pero no todos fueron blancos tiznados de negro. Los documentos dan noticia de la participación de población de origen negroafricano en las manifestaciones populares de tipo lúdico y festivo, como máscaras y bailes, y religiosas, como son los festejos del Corpus Christi[20]. Incluso existen testimonios de su participación en las representaciones teatrales palaciegas, como la efectuada en 1622 en Aranjuez por la reina y sus damas para celebrar el cumpleaños de Felipe IV, titulada *La gloria de Niquea*:

> «Salia la Noche que la representaba una portuguesa negra, excelentíssima cantora, criada de la Reina, vestida con saya entera de tafetán negro, sembrada de estrellas de plata, y manto derribado de los hombros, quaxado de las mismas estrellas […] Baxaba en una nube resplandeciente la Aurora que la representaba la señora doña Maria de Aragón, vestida con la basquiña y vaquero de tela de plata blanco forrada en encarnado, y quaxado de perlas, y un manto de velo de plata sembrado dellas»[21].

[17] Martín Casares, Aurelia y García Barranco, Margarita: «La mujer en hábito de varón: transgresiones de género en la España del Siglo de Oro», en Lorenzo Rojas, José F.; Sánchez Rodríguez, María José y Montoso Cano, Estela del Rocío (eds.). *Lengua e historia social. La importancia de la moda*. Granada: Universidad de Granada, 2009, pp. 67-80.

[18] Panford, Moses E.: «La negra por el honor: una aproximación postcolonial», en Vega García-Luengos, Germán y González Cañal, Rafael (eds.). *Locos, figurones y quijotes en el teatro de los Siglos de Oro*. Almagro, 2007, pp. 333-344.

[19] Castellano, Juan R.: «El negro esclavo en el entremés del Siglo de Oro», *Hispania*, vol. 44, no. 1 (Mar. 1961), pp. 55-65.

[20] Martín Casares, Aurelia y Barranco, Marga G.: «The musical legacy of black Africans in Spain: a review of our sources», *Anthropological Notebooks*, XV/2 (2009), pp. 51-60.

[21] Fragmento citado por Ferrer Valls, Teresa: «Vestuario teatral y espectáculo cortesano en el Siglo de Oro», en Peña, M. de los Reyes (ed.). *El vestuario en el teatro español del Siglo de Oro, Cuadernos de teatro clásico*, 13-14 (2000), pp. 63-84.

La portuguesa negra resulta una actriz ideal para encarnar la figura de la noche. Del mismo modo, los negros proporcionaban una nota exótica a los desfiles y mascaradas en los que participaban.

La literatura morisca y los moriscos literarios

La presencia de personajes moriscos es consustancial a la realidad social española de los siglos XVI y XVII. Surgió, incluso, la denominada «literatura morisca», a través de los romances moriscos o la novela morisca. Y también estuvieron presentes en las comedias teatrales o las novelas picarescas, así como en las relaciones, crónicas y memoriales escritos en la época previa y posterior a la expulsión de 1609, en las que se ofrecían argumentos justificativos de tal medida. La religión musulmana es el principal elemento definidor de este tipo de personajes, así como su lenguaje, usos y costumbres. Los encontramos bajo la denominación de moros, moriscos y, en algunos casos, incluso turcos.

Cuando se abordan las obras en las que aparecen estos individuos, llama la atención la variedad de acepciones que tiene el calificativo «morisco». De hecho, el propio origen del término es de por sí oscuro[22]. Si seguimos las definiciones que proporcionan los diccionarios y los estudiosos de la denominada literatura morisca, entendemos que el término morisco, en tanto que sustantivo, define al «moro bautizado que, terminada la Reconquista, se quedó en España»[23] y, por extensión, también se aplica a sus descendientes. Sin embargo, en tanto que adjetivo, significa «moro, moruno», es decir, perteneciente o relacionado a las personas de ascendencia mora.

Cuando hablamos de literatura morisca, el término «morisco» califica a varios sub-géneros caracterizados por presentar la figura del moro bajo un prisma de estilización favorable (quizás como medio de ensalzar al enemigo, haciéndolo digno de los combatientes cristianos); se habla incluso de una corriente de «maurofilia» literaria. Mª Soledad Carrasco Urgoiti señala que en este tipo de obras «se divulgaba una interpretación estilizada de lo que pudo ser la sociedad mora del pasado, en que se hacía abstracción de las facetas incompatibles con los criterios de la sociedad española y se potenciaban los valores del código caballeresco. De esta manera, al leer o escuchar un romance, el público se dejaba ganar por una fascinada adhesión a los casi siempre imaginarios musulmanes que en los poemas cabalgan airosos, cortejan a las damas, juegan cañas y expresan con brío y delicadeza los matices del sentimiento»[24]. Estos romances, así como las novelas moriscas, no están escritos por, sino sobre la

[22] Para una visión de conjunto sobre los orígenes y evolución del término, puede consultarse Perceval, José María. *Todos son uno*. Op. cit., pp. 18-20.

[23] *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española, 23ª edición.

[24] Carrasco Urgoiti, María Soledad. *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*. Barcelona: Bellaterra, 2005, p. 64.

comunidad musulmana; la ficción literaria ofrecía la posibilidad de romper con los márgenes cronológicos, representando a personajes musulmanes desde los criterios valorativos de los siglos XVI y XVII, y no del momento en que se sitúa la acción. Ejemplos significativos de la novela morisca del siglo XVI son *El Abencerraje*, la *Historia de los bandos de los Zegríes y Abencerrajes*, de Ginés Pérez de Hita, más conocida por el título *Guerras Civiles de Granada*, y la «Historia de los dos enamorados Ozmín y Daraja», de Mateo Alemán, que aparece intercalada en la primera parte de la *Vida de Guzmán de Alfarache*[25].

Sin embargo, parece que «nadie confundía al morisco dedicado a oficios serviles, que formaba parte del entorno cotidiano, con ese moro imaginativamente recreado; aunque tampoco se ignoraba la pertenencia de ambos al ámbito musulmán peninsular, que a juicio de algunos (o de la mayoría), debía ser objeto de aborrecimiento»[26]. Por lo tanto, en los documentos literarios, el campo semántico de «moro» incluía la acepción del sustantivado término «morisco», aplicado a personas, mientras que esta voz alterna en los documentos con el sintagma «nuevos convertidos de moros»[27].

Al igual que sucede con los negros, los personajes del moro y del morisco alcanzaron un gran desarrollo en el teatro clásico, primero en papeles cómicos y secundarios para ir adquiriendo protagonismo. Según Albert Sloman, los moros no adquieren protagonismo antes de *El Degollado* de Juan de la Cueva, siendo relegados a papeles cómicos[28]; fue con Lope de Vega y sus contemporáneos cuando adquirieron protagonismo como nobles y reyes. Entre los autores pre-lopescos que introducen el personaje cómico están Gil Vicente, Diego Sánchez Badajoz, Lope de Rueda o Juan de Timoneda, quienes también fueron precursores en la evolución del tipo teatral del negro, como ya hemos comentado. Desde finales del siglo XVI el personaje del moro se enriquece, y la acción comienza a situarse en el contexto del antiguo reino de Granada, en Berbería o en La Alpujarra morisca, siendo además protagonista de la acción.

Junto a los personajes moros, en este capítulo nos interesan especialmente los moriscos neoconversos que, según los define en 1611 Covarrubias, en su *Thesoro de la lengua castellana*, eran «los convertidos de moros a la Fe católica, y si ellos son católicos, gran merced los ha hecho Dios y a nosotros también». La definición habla por sí misma de cual es el estado de opinión en el momento, poco después del decreto de expulsión, idea que va a marcar a los moriscos literarios, en tanto que pertenecientes a

[25] Carrasco Urgoiti, María Soledad: «El trasfondo social de la novela morisca del siglo XVI», *DICENDA, Cuadernos de filología hispánica*, nº 2 (1983), pp. 43-56.

[26] Carrasco Urgoiti, María Soledad. *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*. Op. cit., p. 64.

[27] Ibid.

[28] Sloman, Albert E.: «The phonology of Moorish jargon in the Works of Early Spanish Dramatists and Lope de Vega», *The Modern Language Review*, vol. 44, no. 2 (Apr. 1949), pp. 207-217.

una comunidad que suponía una amenaza para la Corona y para la unidad y armonía social.

El hispanista Augustin Redondo ha explorado en uno de sus artículos la imagen de los moriscos que se propagó a través de los pliegos sueltos (pliegos de cordel) y relaciones de sucesos[29]. En ellos se aprecia la creación de un estado de opinión pública hostil a los moriscos, sobre todo a partir de 1570. Este tipo de literatura tuvo una enorme difusión porque, aunque la masa de la población fuese analfabeta, su expansión se debe a la transmisión oral (a través de las lecturas en voz alta). De este modo se propagaron las relaciones sobre los sucesos en La Alpujarra desde 1569, señalando la naturaleza diabólica de los moriscos, traidores y crueles, y enemigos acérrimos de los cristianos. Del mismo modo, la cultura y señas de identidad de los moriscos (como la lengua o cantos y danzas como leilas y zambras) son demonizados, pues se muestran como signos evidentes de posesión diabólica[30]. Otra de las características es mostrarlos como traidores, conspiradores con los berberiscos del norte de África para ayudarles a retomar la Península. Todo ello gracias a su falsa conversión, que les hacía seguir siendo musulmanes y colaborar con sus correligionarios norteafricanos. Otros relatos ponen el acento en la cuestión del bandolerismo morisco en Granada, Aragón y Valencia (los tan traídos monfíes o salteadores de caminos moriscos). Así se prepara el ambiente para la expulsión definitiva de 1609, y entre ese año y 1611 aparecen numerosos pliegos que destilan odio hacia los moriscos y aplauden la medida tomada por Felipe III, todo ello sin evitar insultos y un profundo desprecio hacia los miembros de esta comunidad[31].

De hecho, en obras posteriores a la expulsión en las que se trata de justificar esta medida, como la de Pedro Aznar Cardona *Expulsión justificada de los moriscos españoles* (1612)[32] se recogen todos los tópicos y estereotipos sobre los moriscos que

[29] Redondo, Augustin: «L'image du morisque (1570-1620), notamment à travers les *pliegos sueltos*. Les variations d'une alterité», en Redondo, Augustin (dir.). *Les répresentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain (II. Perspective diachronique)*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993, pp. 17-31. Este mismo autor ha retomado esta cuestión en su reciente artículo «La doble visión en España de los moriscos expulsados, a través de unas cuantas relaciones de sucesos de los años 1609-1624», en *España y el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500-1750), Actes du IV Colloque international sur les relations de faits (Paris, 23-25 septembre 2004)*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2008, pp. 271-286.

[30] Redondo, Augustin: «L'image du morisque (1570-1620), notamment à travers les *pliegos sueltos*. Les variations d'une alterité», op. cit., p. 23.

[31] El monográfico de diciembre de 2009 (nº 79) dedicado a los moriscos publicado por la revista *Cahiers de la Mediterranée*, nos proporciona una nueva revisión de la cuestión morisca y de la expulsión, especialmente los artículos de Vincent, Bernard: «La difficile convivance», pp. 389-405, y Cardaillac, Louis: «Vision des morisques et de leur expulsión, quatre cents ans après», pp. 407-418.

[32] Otros de los autores más destacados en la literatura justificadora de la expulsión, junto a Aznar Cardona, fueron Marcos de Guadalajara y Javier con su obra *Memorable expulsión, iustíssimo destierro de los*

ya estaban presentes en la literatura precedente y que lo siguieran estando en la posterior: avaros (amantes de atesorar oro y plata en grandes cantidades, de ahí el tópico de los tesoros moriscos enterrados que dejan atrás en su huída y que algunos, como el Ricote de la segunda parte del Quijote, vuelven para recuperar); frugales en el comer, con una dieta parca en carne, sobre todo de cerdo, y vino, tabúes alimenticios de los musulmanes; hipócritas porque eran falsos cristianos; avaros y ridículos en el vestir, por usar sus propias costumbres en el vestido; sacrílegos, pues carecían de la verdadera fe; súbditos traidores a su patria y a su rey; cobardes, afeminados, ociosos, estafadores, ladrones, herejes, desertores y, en general, culpables de todos los males (en una época de crisis económica)[33].

A grandes rasgos, la literatura del Siglo de Oro se encargó de recopilar los estereotipos existentes en el imaginario colectivo y elaborar una figura tópica de los neoconversos encaminada, fundamentalmente, a justificar, por un lado, el odio hacia esta minoría, y por otro la medida de la expulsión adoptada en 1609. En base a estas consideraciones surgieron, a finales del siglo XVI y principios del XVII numerosos personajes de ficción, bien moriscos o con orígenes moriscos, cuyo punto común fue el de ser considerados como falsos conversos. Así por ejemplo, en las novelas cervantinas aparecen personajes moriscos, y entre los estudiosos de la obra de este autor existe una división de opiniones entre los que ven en los textos un rechazo de Cervantes hacia los moriscos y entre quienes ven simpatías[34]. Sin analizar el discurso cervantino, hay que decir que fue él quien introdujo la problemática morisca en la historia del Ricote de la segunda parte del *Quijote*, en *El coloquio de los perros* o en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*.

La temática sobre la revuelta de Las Alpujarras (1568-1571) estuvo muy de moda, apareciendo, si no como trama principal, sí al menos como trasfondo, en

---

Moriscos de España (1613), y Damián Fonseca, que en 1612 publicó dos tratados en Roma, *Relación de lo que passo en la expulsión de los moriscos del reyno de Valencia*, y *Iusta expulsión de los moriscos de España: con la instrucción, apostasía y trayción de ellos*. Los discursos de éstos y otros apologistas de la política antimorisca son analizados en la obra de Perceval, José María. *Todos son uno*,. Op. cit.

[33] Ansón Calvo, M. del Carmen: «Los moriscos de Aragón vistos por un escritor aragonés del siglo XVII», en Temimi, Abdeljelil (ed.). *Images des morisques dans la littérature et les Arts*. Zaghouan: Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1999, pp. 25-53. También es interesante la relación que se hace entre la falsificación de moneda y la falsa conversión, analizada por Caporossi, Olivier: «Le crime de monnaie des morisques au début du XVIIe siècle. Fausse monnaie et fausse religión dans la propagande anti-morisque», *Cahiers de la Mediterranée*, nº 79 (décembre 2009), pp. 223-240.

[34] Podemos citar varios artículos que se han ocupado de este aspecto de las obras de Cervantes: Quérillacq, Réné: «Los moriscos de Cervantes», *Anales Cervantinos*, 30 (1992), pp. 77-98; Moner, Michel: «El problema morisco en los textos cervantinos», en Andrés-Suárez, Irene (ed.). *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española del Siglo de Oro: los judeoconversos y los moriscos*. Op. cit., pp. 85-100; Abi-Ayad, Ahmed: «Cervantes, Cidi Hamete ben Gelie et les morisques», *Revue d'Histoire Maghrébine*, nº 85-86 (mai 1997), pp. 11-19.

numerosas obras, como en el *Juan Latino* de Ximénez de Enciso, o en la publicada por Calderón hacia 1633, *Amar después de la muerte o El Tuzaní de las Alpujarras*. Una de las figuras que encarnan los neoconversos es la del monfí o bandolero morisco, que a veces se funde con la del corsario. Cañerí, monfí negroafricano, es un personaje recurrente; así, en las dos piezas tituladas *La niña de Gómez Arias*, una escrita por Luis Vélez de Guevara, y la otra por Pedro Calderón de la Barca, aparece como un bandido generoso enamorado de la joven noble castellana que le ha sido vendida[35]. En la obra de Ximénez de Enciso, sin embargo, es un terrible y sanguinario bandolero que participa activamente en la revuelta y agitación de La Alpujarra granadina durante la rebelión morisca. Otro malhechor sanguinario es el *Hamete de Toledo* de Lope de Vega, quien en su desesperada huida de la esclavitud deja tras de sí un reguero de muertos, antes de, previa conversión, terminar apresado y ajusticiado, moraleja que enseña a los espectadores que la redención siempre es posible si se llega a la muerte convencido de cuál es la verdadera fe.

Por otra parte, tenemos que mencionar la imagen que trasmiten las novelas picarescas, donde suele ser habitual encontrar a personajes moriscos, aunque sea de manera fugaz y secundaria. Y no debe extrañarnos que los pícaros, con frecuencia, tengan orígenes moriscos, si consideramos el análisis del pícaro hecho por Maravall, en el que se presenta como elemento desintegrador de la sociedad barroca, por su inconformismo y su desviación de la norma[36]; por lo tanto son un ejemplo de las conductas sancionables cuyo castigo transmite una lección moral. En este tipo de novelas encontraremos personajes algo arquetípicos, fundamentalmente en el caso de las moriscas, las que suelen dedicarse a la hechicería y la prostitución.

Así por ejemplo, la pícara Elena, protagonista de la obra *La hija de la Celestina* de Alonso Jerónimo Salas Barbadillo (1612), es hija de una esclava morisca granadina, con el rostro herrado, llamada Zara y rebautizada como María, cuyos padres habían sido ajusticiados en Toledo por la Inquisición. Se trata de una falsa conversa. La esclava ejerce de lavandera, y se relaciona con todo tipo de hombres con los que se topa en la ribera del Manzanares, en Madrid, sobre todo con caballeros moriscos. Conseguirá la libertad, pero continuará ejerciendo como prostituta y también como hechicera, arte que enseña a su hija Elena.

La relación de las moriscas con el mundo de la prostitución no es fruto de una ficción literaria, sino que está basada en los documentos existentes. Existía un miedo a que las libertas moriscas «se perdiesen» porque las condiciones adversas a las que se iban a enfrentar las llevasen a prostituirse, y esta preocupación se pone de manifiesto

[35] Carrasco Urgoiti, María Soledad: «El morisco «ahidalgado» en las letras del Siglo de Oro», en Temimi, Abdeljelil (ed.). *Images des morisques dans la litérature et les Arts*. Op. cit., pp. 99-112.

[36] Maravall, José Antonio: «Relaciones de dependencia e integración social: criados, graciosos y pícaros», op. cit., pp. 27-29.

en los testamentos de los propietarios, en los que dejaban una cantidad para dotarlas y que se casasen[37], evitando así el peligro de ser mujeres de mala vida. No obstante, la literatura tiende a enfatizar los casos en los que las neoconversas no escapan a esta suerte.

La relación con la hechicería también es frecuente. En las novelas cervantinas, por ejemplo, encontramos a algunas de ellas, como la Cenotia del *Persiles*, o la morisca que envenena la manzana que provoca la locura del Licenciado Vidriera de las *Novelas ejemplares*. Brujería y hechicería están directamente relacionadas con la heterodoxia religiosa, es decir, con la falsa conversión. En el caso de los negros literarios, no hay menciones de magia o brujería, dando pruebas de ortodoxia, pues se les suponía una sincera conversión.

Otro de los pícaros de Salas Barbadillo, *El subtil cordobés Pedro de Urdemalas* (1620), también tiene orígenes moriscos. Su madre, morisca, estaba casada con un morisco de Córdoba, que en público se hacía llamar Tomé, pero en privado conservaba su nombre musulmán, Aliatar, del mismo modo que ella había sido bautizada como Beatriz, pero conservaba el nombre de Daraja, con lo que se señala la falsa conversión de ambos. Además, se describe a la madre como una mujer un tanto disoluta y liviana, que cuenta con la condescendencia del marido, y tras enviudar se dedica a la prostitución, y se marcha a Valladolid cuando la Corte se traslada allí. Es en esta ciudad donde tiene un romance con un calabrés estafador y mentiroso que la deja embarazada del pícaro protagonista de esta obra, para a continuación abandonarla. Es entonces cuando Beatriz vuelve a Córdoba para criar a su hijo. Al inicio de las aventuras de este pícaro se deja entender al lector que los moriscos contaban con una red de relaciones sociales y así, cuando éste se encuentra en Granada, se aloja en casa de un morisco mesonero, amigo suyo, quien le nombra albacea testamentario en su lecho de muerte, donde le confiesa que es un falso converso.

No obstante, la expulsión de 1609 tuvo un impacto en la presencia de los personajes moriscos en la comedia, y hacia 1613 desaparecieron de la escena, cuando se supone que la política de Felipe III había triunfado y ya no quedaban moriscos en España[38].

Por último, tenemos que señalar que, al igual que sucede con los «negros fingidos», también existen tramas literarias en las que encontramos a «falsos moriscos». Este es el caso del personaje de de la esclava morisca Zelima, protagonista de *La esclava de su amante*, uno de los *Desengaños amorosos* de María de Zayas. En realidad, éste es el disfraz e identidad encubierta que adopta la cristiana Isabel Faxardo para

[37] Martín Casares, Aurelia: «De la esclavitud a la liberdad: las voces de moriscas y moriscos en la Granada del siglo XVI», *Sharq-al-Andalus*, 12 (1995), p. 203.

[38] Case, Thomas E.: «The Significance of Morisco Speech in Lope's Plays», *Hispania*, vol. 65, no. 4 (Dec. 1982), pp. 594-600.

vengarse del amante que la ha abandonado. En este punto debemos abordar el tratamiento de la esclavitud literaria.

La marca de la esclavitud

La presencia en la Península Ibérica de esclavos de diversas naciones y razas fue una realidad desde la Edad Media, y España probablemente tuvo la mayor población negroafricana de la Europa renacentista. La esclavitud atlántica iniciada con el descubrimiento del Nuevo Mundo fue heredera, tanto a nivel institucional como económico, de la esclavitud medieval y Mediterránea, la que a su vez procedía de la tradición romana. España o Portugal contaron con esclavos en su territorio a lo largo de la Edad Media, pues tanto cristianos como musulmanes aceptaban y ejecutaban esta práctica, máxime en una época de continuas tensiones entre los diferentes reinos ibéricos, guerras que proporcionaban esclavos de uno u otro bando conforme avanzaban las conquistas territoriales. Además, el corso y la piratería también proveían de esclavos los mercados de la Península y del Norte de África. Por lo tanto, los pioneros ibéricos no tuvieron problema cuando se trató de exportar tal sistema a América, convirtiendo el continente africano en el proveedor de mano de obra esclava, y desplazando así a los tradicionales centros mediterráneos medievales.

En el caso de los negros, el color de la piel se convirtió en una marca de esclavitud, por lo que la literatura de los siglos XVI y XVII trató ampliamente el binomio negro-esclavo. El color negro, a su vez, presuponía la inferioridad moral e intelectual de los sujetos, según las teorías vigentes en ese momento, y que pueden remontarse a la Antigüedad Clásica, cuando filósofos como Aristóteles desarrollaron la idea de que determinados individuos estaban naturalmente destinados a ser esclavos. La palabra *negro*, en castellano, se empleaba para designar a individuos de culturas, religiones y naciones muy diferentes, homogeneizando una realidad heterogénea cuyo único punto en común era el color[39]. Sin embargo, la misma sociedad que homogeneizaba al grupo de subsaharianos, establecía diferencias entre ellos dependiendo de su grado de asimilación de la cultura castellana aurisecular. Así nos encontramos con los *ladinos*, palabra que designaba a los que habían nacido o vivido largo tiempo en España y/o en las colonias españolas, estaban bien adaptados a la cultura y hablaban un perfecto castellano. Frente a éstos se hallaban los *bozales*, que eran los recién llegados, que hablaban «media lengua». Y esta dualidad también encontró su reflejo en los personajes literarios, como veremos más adelante.

[39] Martín Casares, Aurelia: «Free and freed black Africans at the time of Spanish Renaissance», en Lowe, Kate y Earle, Thomas (eds.). *Blacks Africans in Renaissance Europe*. Londres-New York: Cambridge University Press, 2005, pp. 247-260.

Pero los negros no fueron los únicos esclavos presentes en la España moderna. Junto con musulmanes y berberiscos, hay que tener en cuenta la esclavización de los moriscos tras la rebelión granadina, pasando así de ser verdugos (pues hasta 1560 fueron propietarios de esclavos) a convertirse en víctimas de la esclavitud[40]. Desde comienzos del siglo XVI, la comunidad morisca se convirtió en un problema para la Corona española, puesto que sobre ella recayó todo un abanico de sospechas y recelos que no hicieron sino empeorar su situación y la convivencia con los cristianos viejos. De manera progresiva fueron surgiendo una serie de normas y leyes encaminadas a regular y sancionar los comportamientos y modos de vida de los moriscos. Sin embargo, en general y hasta mediados de siglo, cristianos y moriscos compartieron un interés común: la posesión de esclavos; en el caso de los granadinos, la procedencia de sus esclavos era subsahariana. Frente a las sucesivas prohibiciones de la Corona, los moriscos defendieron a «capa y espada» su derecho a poseer personas esclavizadas. Así lo defendió Don Francisco Núñez Muley, portavoz de la comunidad neoconversa en las negociaciones con el poder estatal, que no veía inconveniente en que los moriscos tuviesen negros, y así lo expresó:

> «¿Estas gentes no han de tener servicios? Decir que crece la nación morisca con ello es pasión de quien lo dice porque habiendo informado a su magestad en las cortes de Toledo que había más de veinte mil esclavos negros en este reino en poder de los naturales, vino a parar en menos de cuatrocientos, y al presente no hay cien licencia para poderlos tener. Esto salió también de los clérigos, y ellos han sido después los abonadores de los que los tienen, y los que han sacado interés dello»[41].

Las argumentaciones de Núñez Muley tuvieron un reflejo literario, y no pocas obras recogieron su célebre memorial por boca de sus protagonistas. La defensa de la propiedad de esclavos lo encontramos en el *Juan Latino* de Ximénez de Enciso, autor que enfrenta a ambas minorías (negros y moriscos) en el diálogo de dos personajes históricos: Don Fernando de Válor (Aben Humeya) como representante de la élite morisca y Juan Latino, catedrático negro de ascendencia esclava, que aunque letrado no tenía posibilidades de acogerse a una comunidad que lo defendiera. El dramatismo del choque entre ambos protagonistas llega a su culmen cuando Don Fernando defiende la libertad de los moriscos para hacer esclavos negros:

> «Ultra desto, / decir, que tener negros de Guinea / es gran inconveniente, porque el amo / fuerza al esclavo a que en Mahoma crea, / es pasión conocida, ni la llamo / declarada, malicia en nuestra ofensa, / porque la compostura estimo y amo; / mas nunca tal se ha

[40] García Barranco, Margarita y Martín Casares, Aurelia: «Attitudes des morisques et des chrétiens du Royaume de Grenade face à l'esclavage», *Cahiers de la Mediterranée*, no. 79 (décembre 2009), pp. 155-169.

[41] Fragmento citado por Martín Casares, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada, 2000, p. 279.

> visto, y el que piensa / los esclavos quitar con este achaque, / nos da una esclavitud más inmensa, / pues da la ocasión que la justicia saque / nuestra sangre, que sangre es el dinero / del pobre, y que su sed en ella aplaque»[42].

En este fragmento se manifiesta uno de los argumentos empleados como excusa de esta prohibición: el miedo a que los moriscos convirtieran a sus esclavos al Islam, en base a la creencia generalizada de que los negros eran más simples y, por lo tanto, más fáciles de engañar. De hecho, otros tratadistas abordan el tema de la simpleza y docilidad de los negros, en comparación con otros esclavos, como Cristóbal Suárez de Figueroa, que en 1629 escribía:

> «Mas hablando de los esclavos de ahora, o son Turcos o Berberiscos, o Negros: los dos primeros géneros suelen salir infieles, llenos de mil sensualidades, y cometedores de mil delitos. Andan de contino maquinando contra la vida de sus señores; su servicio es sospechoso, lleno de peligro y así digno de evitarse. Los Negros son de mejor naturaleza, más fáciles de llevar, y enseñados, de mucho provecho. Muéstranse más leales, y de más amor para sus dueños; aunque emperrados se han visto cometer grandes excesos. Quieren ser tratados con blandura, sin perdonarles el castigo cuando lo merecieren»[43].

Sin embargo, la lógica de la esclavitud se volvería contra los moriscos cuando las peores sospechas que se habían ido gestando entre los cristianos viejos y que la literatura se encargó de alimentar a lo largo del siglo XVI, se vieron confirmadas la noche del 24 de diciembre de 1568, cuando estalló la rebelión granadina. A partir de este momento, pasaron de verdugos a víctimas, pues este acontecimiento marcó el inicio del proceso de esclavización de los moriscos. La represión de la rebelión de Las Alpujarras duró tres años, en los que, pese al vacío jurídico con respecto a la esclavitud de los moriscos rebeldes antes de que Felipe II se pronunciase al respecto, las capturas y ventas de esclavos no cesaron. Para los cristianos, la esclavitud era la respuesta normal a esta sublevación, puesto que en el imaginario colectivo los moriscos eran considerados como una prolongación de los musulmanes de África, por lo que fueron capturados impunemente con el consentimiento de las autoridades. Por ello no es extraño encontrar personajes de esclavos y esclavas moriscos en la literatura secentista, tal y como se pone de manifiesto en los ejemplos que ya comentamos.

Tipologías de personajes: secundarios y protagonistas

En las construcciones literarias de estereotipos y arquetipos de negros y moriscos se puede observar una gradación de los personajes, que van desde los roles secunda-

[42] Ximénez de Enciso, Diego. *El Encubierto y Juan Latino*. Madrid: Aldus, 1951 (1ª ed. 1652), p. 214.

[43] Fragmento de la obra de Suárez de Figueroa, Cristóbal. *Plaza Universal de todas ciencias y artes*, citado por Castellano, Juan R.: «El negro esclavo en el entremés del Siglo de Oro», op. cit., p. 57.

rios caricaturales hasta los personajes principales. En ambos casos se sigue el mismo proceso: a partir de las primeras pinceladas esbozadas a principios del siglo XVI, con la creación de unos personajes cómicos sin mayor importancia para la trama que la de provocar la risa, se avanzó hacia el desarrollo de roles principales de carácter dramático.

Existen una variedad de personajes secundarios. En primer lugar, están aquellos que suponen, en cierto modo, un «relleno» en las obras, ya que representan a la masa de la sociedad, y están perfectamente integrados en ella (aunque sea en ocupaciones serviles). Éste es el caso del padrastro negro del Lazarillo de Tormes, o de Luis, caballerizo negro descrito en la novela de Cervantes *El celoso extremeño*; o los moriscos y moriscas que aparecen, por ejemplo, en las novelas picarescas.

Junto a ellos están los secundarios caricaturizados y descritos de manera cruel y burlesca, que hablan «media lengua» (ya sea habla de negros o habla de moriscos). En ellos se descarga y refleja el odio de la «otredad» en una sociedad fuertemente xenófoba. La uniformidad de los negros o moriscos graciosos y ridículos tiene como objetivo caricaturizar a unos grupos humanos que el público considera inferiores. El teatro clásico cuenta con este tipo de personajes cómicos bien definidos, caracterizados fundamentalmente por su forma de hablar, y junto a negros y moriscos también encontramos a los pastores, los vizcaínos o los gitanos. Su propia comicidad los reduce a la condición humilde, de criados o esclavos, pues su jerga es incompatible con el honor y la dignidad del noble[44]. Sin embargo, estos personajes risibles no deben confundirse con el tipificado como gracioso, pues aquellos exhiben su comicidad de manera involuntaria, mientras que el gracioso lo hace de modo irónico[45].

Por lo general, estos secundarios cómicos sirven de contrapunto a la figura idealizada del galán o del protagonista, del que suelen ser criados o esclavos. Sus principales características, aparte de su particular manera de hablar el castellano, es ser cobardes, borrachos, mentirosos, irresponsables y, en general, poco de fiar. Estas cualidades les hacen merecedores de los castigos que reciben, en numerosas ocasiones, al final de la trama, ya que suelen traicionar a sus amos. En este punto tenemos que señalar que existe un cierto reflejo de la realidad social, porque uno de los estereotipos más extendidos en la Edad Moderna es el de los criados y esclavos ladrones y mentirosos.

Otro de los rasgos que nos muestran la uniformidad del tipo cómico son los nombres de los personajes, poco variados y que se repiten de unas obras a otras. Por lo general, en el caso de los negros, si tienen nombre, serán Francisco, Domingo o

[44] Sloman, Albert E.: «The Phonology of Moorish jargon in the works of early Spanish Dramatists and Lope de Vega», op. cit.

[45] Gómez, Jesús: «Una visión sobre el personaje del gracioso en la crítica actual», op. cit., p. 20.

Tomé; en cuanto a las negras, Guiomar, Dominga y Francisca[46]. Para los criados moriscos, Zulema o Zalemilla, Hamete, recurrentes en Lope de Vega, o los Alcuzcuz de las comedias de Calderón[47].

En cuanto a los protagonistas, en el caso de los negroafricanos es en las obras del siglo XVII donde encontramos los primeros protagonismos, algunos de ellos basados en individuos reales. Ejemplos son los del negro Filipo en *El prodigio de Etiopía*[48], el Rosambuco de la *Comedia famosa del Santo Negro Rosambuco de la ciudad de Palermo*, o el Antiobo de *El negro del mejor amo*, las tres de Lope de Vega; el *Juan Latino* de Diego Ximénez de Enciso; o Juan de Alba, protagonista de la comedia de Andrés de Claramente *El valiente negro en Flandes*[49], que tuvo sus secuelas[50]. Estos personajes parten o pasan por una etapa de esclavitud, pero ganan su libertad gracias a su talento, y son retratados en roles de liderazgo, lo que en el caso de los negros resulta un hecho excepcional. Pero como bien sostiene Fra Molinero, el protagonismo no conlleva necesariamente una imagen positiva de los negros, sino que «cuanto más se alabe al negro individual y extraordinario, más deshumanizados quedan los demás negros habidos y por haber. Se trata de un racismo por reducción. No se afirma la inferioridad esencial de los negros, sino que se afirma la excepcional virtud de uno de ellos, la cual anula las virtudes de los demás negros»[51].

En lo referente a los moros y moriscos, en primer lugar tenemos que mencionar a los protagonistas de los romances y novelas moriscas que, por su propia temática, implican la participación necesaria de esos moros estilizados y caballerescos. Algo similar sucederá en las denominadas comedias de moros y cristianos, en las que se afrontan los dos bandos, y siguen un esquema fijo: se produce una provocación y desquite, que culmina con una escena de triunfo de los cristianos, a veces propiciado por un milagro[52].

[46] Fra Molinero, Baltasar. *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Op. cit., p. 26.

[47] Case, Thomas E.: «The significance of Morisco Speech in Lope's plays», op. cit.; Balbuena-Briones, Ángel: «Los papeles cómicos y las hablas dialectales en dos comedias de Calderón», *Thesaurus*, tomo XLII, núm. 1 (1987), pp. 47-59.

[48] Esta es la primera comedia del teatro español que tiene a un negro como protagonista absoluto, rompiendo así con la tradición de los negros graciosos y simples.

[49] Todos estos personajes protagonistas son ampliamente analizados en la obra de Fra Molinero, Baltasar. *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Op. cit.

[50] Las aventuras de Juan de Alba alcanzaron tanto éxito y popularidad que, posteriormente, se publicaron dos obras sobre su vida: un romance anónimo titulado *Romance famoso, en que se refieren las grandes hazañas del valiente Negro en Flandes, llamado Juan de Alva, y lo mucho que el Rey nuestro señor premió sus hechos*; y *El negro valiente en Flandes. Segunda parte*, escrita por Manuel Vicente Guerrero.

[51] Fra Molinero, Baltasar. *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Op. cit., p. 81.

[52] Carrasco Urgoiti, María Soledad: «La frontera en la comedia de Lope de Vega», en Segura Artero, Pedro (coord.). *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico (s. XIII-XVI)*. Lorca-Vera, 1997, p. 491.

Es a finales del siglo XVI cuando estos personajes se enriquecen, y en el siglo XVII son habituales las apariciones de moriscos más próximos a la realidad cotidiana. Cervantes desarrolló las comedias de cautivos, en las que la acción se sitúa en Argel o Constantinopla, con protagonistas musulmanes y cristianos, y en la que los moros son protagonistas en diversos roles, como reyes, corsarios, nobles, capitanes, mercaderes, criados, eunucos, etc. Este es el caso de las obras *El trato de Argel*, *El gallardo español*, *La gran sultana* o *Los baños de Argel*. Lope de Vega reflejó en algunas de sus obras a tres tipos de personajes: moros del antiguo reino de Granada (*El cerco de Santa Fe*, *El hidalgo Bencerraje*, *Pedro Carbonero* o *La envidia de la nobleza*), moriscos (*San Diego de Alcalá*) y berberiscos (*El arenal de Sevilla* o *La tragedia del rey don Sebastián*). Y con Calderón sucede algo similar[53]. La mayoría de estos protagonistas, que se expresan en perfecto castellano, están acompañado por el tipo cómico del criado que hemos mencionado más arriba, cuyo principal rasgo es su peculiar manera de expresarse.

Los lenguajes teatrales

Las hablas teatrales que surgen a finales del siglo XV y principios del XVI tienen como finalidad caracterizar lingüísticamente y con una función cómica, a diversos personajes. Aunque tienen una base real, se exageran las distorsiones y diferencias para provocar la risa, por lo que no son una transcripción exacta de la manera de hablar de los grupos que se representan. Entre los colectivos a los que se atribuyó un lenguaje teatral propio se encuentran los negros, los moriscos, los vizcaínos o los gitanos.

Del mismo modo que los personajes sufrieron una evolución entre los siglos XVI y XVII, su manera de hablar corrió una suerte similar. Germán de Granda opina al respecto que «la constitución de las hablas de grupo social o geográfico, que aparecen con cierta frecuencia en obras literarias de todos los países, está determinada por la conjunción diferente en cada caso en cuanto a sus proporciones, de dos factores esenciales: la reproducción de la realidad y la estilización creadora…»[54]. Así pues, desde la disparidad de las hablas de negros y moriscos recreadas por los autores de la primera mitad del siglo XVI, se caminó a la uniformidad del siglo XVII, que podemos constatar en la afirmación de Quevedo, que escribía: «Si escribieres comedias y eres poeta sabrás guineo en volviendo rr-ll, y al contrario: como Francisco, Flancito; primo,

[53] Camus Bergareche, Bruno: «Personajes orientales en el teatro clásico español: aspectos lingüísticos», en Pedraza Jiménez, Felipe B. y González Cañal, Rafael (eds.). *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro*. Ciudad Real: Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 93-104.

[54] Granda, Germán de. *Estudios lingüísticos hispánicos, afrohispánicos y criollos*. Madrid: Gredos, 1978, p. 216, citado por Baranda Leturio, Consolación: «Las hablas de negros. Orígenes de un personaje literario», op. cit., p. 317.

plimo»[55]; y el mismo autor decía con respecto a la jerga de los moriscos: «Morisco hablarás casi con la misma adjetivación, pronunciando muchas xx o jj, como espadahan de jerro, boxanxe, xorriquela, y Mondoxas, mera, boxanxé; y así en todo»[56].

Lope de Vega fue uno de los autores que dio una mayor sistematización, coherencia y variedad tanto a los personajes estereotípicos de su teatro, como los negros o incluso los moriscos, así como a sus formas de hablar. En ello debió de influir, sin duda, la observación directa de costumbres y hablas de estos individuos, lo que le permitió un conocimiento más directo de las peculiaridades, sobre todo lingüísticas.

Algunas de las principales características del habla de negros son[57]:

– El uso de la *r* en vez de la *l* y *d*: diabro, ramasco (damasco).
– La sustitución de *ll* por *y*: cabeyos, guitaliya (guitarrilla); de *d* por *l*: monlado (mondado); y de *j* por *s*: virsen, Sesús.
– El empleo constante del género femenino por el masculino: procesiona.
– La omisión o adición de ciertas vocales, consonantes o sílabas: scribano, unan (una), pecandora (pecadora), mana (hermana), crava (esclava).
– La eliminación de los diptongos *ie*, *ue*: denta (diente), vosacé.
– La eliminación de la *s* como signo de plural: pongamo, pruma (plumas).

En lo que se refiere a los moriscos, algunos de los rasgos principales, a nivel fonológico, son[58]:

– La sustitución de *i* por *e*, o de *u* por *o*: deneros (dineros), letoranos (luteranos), enfermidad, gintil, peremeramente (primeramente).
– El consonantismo, con la conservación de f- en posición inicial: faxer (hacer), fija (hija).
– No hay distinción entre *b* y *v*.
– La articulación del fonema *p* como *b* (sobre todo el siglo XVII).
– La sustitución del fonema *k* por *g*: grestiano (cristiano), gobardes (cobardes), gamino (camino).
– El «seseo» o «xexeo» (que fue la nota más característica de esta jerga a lo largo del siglo XVI).

Según algunos autores, el lenguaje de negros y moriscos presenta puntos en común, ya que existen similitudes fonéticas claras, especialmente en lo que se refiere al «xexeo». En todo caso, hablar un lenguaje deformado era característico de los per-

[55] Citado por Baranda Leturio, Consolación: «Las hablas de negros. Orígenes de un personaje», op. cit., p. 317.

[56] Citado por Sloman, Albert E.: «The phonology of Moorish jargon in the Works of Early Spanish Dramatists and Lope de Vega», op. cit., p. 217.

[57] Castellano, Juan R.: «El negro esclavo en el entremés del Siglo de Oro», op. cit., p. 58.

[58] Santos Domínguez, Luis Antonio: «El lenguaje teatral del morisco», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 63 (1987), pp. 5-16.

sonajes cómicos y humildes, mientras que los roles protagonistas se expresan, invariablemente, en perfecto castellano.

Correlaciones y divergencias en el retrato de las minorías

Como hemos podido comprobar, la evolución de los personajes que representan a las minorías presentes en la España Moderna sufre un proceso paralelo, pues en ellos se vuelca la visión de los escritores blancos españoles y cristianos viejos frente a los «otros». José María Perceval parte de la hipótesis de que «todos son uno» en el caso de los moriscos, pues los miembros de la comunidad fueron reducidos, en el imaginario alimentado por los escritos, a un solo morisco arquetípico sobre el que descargar iras y frustraciones; consideramos que este proceso reductor también es aplicable en lo referente a los negroafricanos. Ambos grupos marginados y marginales sufrieron el mismo proceso de animalización y cosificación, aunque fuese por causas distintas — religión y color (si bien los negros, por su condición de esclavos, ya se hallaban reducidos al estado de cosas).

Igualmente, fueron infantilizados, presentándolos como seres simples y maleables, y con poca inteligencia, aunque los negros estaban tan bajo en la escala social que podían ser manipulados incluso por los moriscos, siendo éste uno de los motivos por los que se prohibió a éstos últimos tener esclavos, por el miedo a que los convirtiesen al Islam debido a la simpleza de los negros.

La atribución de lenguajes literarios particulares para negros y moriscos era el mejor instrumento para ridiculizarlos y convertirlos en seres irracionales. Sin embargo, mientras los negroafricanos eran considerados como seres inofensivos, moros y moriscos siempre encarnan una amenaza a combatir.

Otra de las características que comparten, y que aparece de manera recurrente en la literatura, es el gusto por el baile y la música, que tuvo su reflejo en las fiestas y bailes de negros, así como la presencia de leilas y zambras, y bailes a la morisca. Sin embargo, éste también fue motivo de queja de los moriscos pues, cuando las medidas represivas contra sus costumbres se endurecieron, en los memoriales de queja que remitieron al rey no acertaban a comprender por qué los negros podían, por ejemplo, seguir con sus celebraciones y reuniones públicas, mientras que a los moriscos se les recortaban progresivamente sus derechos. Así lo expresa Núñez Muley:

> «Esto fue en el año de seys o siete, pues como informado de la verdad y de lo que toca a la seta y fuera della y contra ella de las tales personas susodichas que lo entendian, no avia su señoria de consentir tales cosas, siendo santo como hera, por ende el daua sabor a todas partes y contentamiento de las cosas que se entienden y se sabe bien podemos dezir

> mas baxa casta que los negros y esclavos de guinea, porque en sus lenguaxes, que suelen hazer y cantar por dalles plazer y consolaçion de lo que entienden»[59].

En general, los personajes negros y moriscos, estaban marginados, pero los segundos tenían las de perder, pues considerados como seres inteligentes y de religión «peligrosa», se tendió a demonizarlos. Los negroafricanos, en cambio, contemplados como «simples» y dóciles por naturaleza, no constituían una amenaza mayor que la del color de la piel. Así, todos los agravios y defectos que la comunidad cristiana le suponía a los moriscos se encarnan en los personajes literarios, porque ante la propaganda que avivaba el miedo hacia ellos, es evidente que la literatura no se quedó al margen, produciéndose una retroalimentación que favoreció el desarrollo de los acontecimientos históricos. Personajes perversos y malintencionados no podían sino ser castigados o caer esclavos, correlación que se dio tanto en la realidad como en la ficción.

En resumen, los negros recibieron un tratamiento literario marcado por la diferencia de color, en contra de lo sucedido con otras minorías étnicas; judíos, moriscos o gitanos tenían una historia previa en España y eran considerados como grupos amenazantes por su propia cohesión interna. Los negros, en cambio, eran vistos como elementos aislados a los que no había que temer, porque se les veía como seres inferiores, dóciles e infantilizados.

[59] Foulché-Delbosc, Raymond: «Memoria de Francisco Núñez Muley», *Revue Hispanique* (1899), p. 224.

Capítulo Octavo

Comba y Dominga: la imagen sexualizada de las negroafricanas en la literatura de cordel de la España moderna[1]

Aurelia Martín Casares
Universidad de Granada

Introducción

La mayoría de las publicaciones académicas que tratan la presencia de personajes de origen subsahariano en la literatura española del Siglo de Oro sostienen que el concierto del matrimonio es uno de los argumentos cardinales de buena parte de los entremeses y coplas en que aparecen involucrados dichos personajes, pero creo que ningún autor o autora habla llanamente de lo que constituye, a mi modo de ver, uno de los verdaderos asuntos de la trama: las relaciones sexuales y la fuerza de la libido negroafricana. En general, la cuestión del casamiento es una excusa para abordar de manera cómica el sexo y un pretexto para presentar una imagen fuertemente estereotipada de las negroafricanas y negroafricanos. Precisamente, se trata de una representación simbólica que conecta la Africanía con la idea de naturaleza, irracionalidad y salvajismo. Una construcción social comúnmente aceptada en la época que, desgraciadamente, continúa vigente en determinados ámbitos en la actualidad.

Del mismo modo, apenas se ha estudiado el papel que las mujeres subsaharianas juegan en dichos textos, ya que el colectivo de personas de origen negroafricano aparece casi invariablemente masculinizado, a través de locuciones como «el habla de negros», «el negro en el teatro», etc., invisibilizando de este modo a las mujeres. Y, sin embargo, la imagen que de ellas se ofrece en los textos estudiados pone de manifiesto una forma de presentar la sexualidad en relación a la otredad fuertemente marcada por el contexto histórico.

[1] Este texto se lo dedico a mi amigo Juan Luis Castellano. Es el primero que no podrá leer.

Siglas empleadas: BN: Biblioteca Nacional de Madrid; ACG: Archivo de la Curia Episcopal de Granada. NBAE: Nueva Biblioteca de Autores Españoles.

Por tanto, con este trabajo pretendo romper de nuevo el silencio que rodea la trata de esclavas negroafricanas en la historia de España, aunque tocando únicamente aspectos relativos a la sexualización del imaginario en torno a estas mujeres, basándome fundamentalmente en los elementos simbólicos que apunta la literatura de la época y apoyándome en fuentes históricas, con objeto de reconstruir las representaciones mentales colectivas sobre las negroafricanas. Por lo que respecta a las fuentes literarias, aunque son muchos los textos que he recopilado a lo largo de los años en que me dedico a investigar la historia de la esclavitud[2], me aproximaré al estudio de la representación sexualizada de las subsaharianas a través de 2 protagonistas que, en cierto modo, considero paradigmáticas de la evolución de estos personajes femeninos: Comba, y Dominga[3]. La primera es la protagonista femenina de un poema de la primera mitad del siglo XVI, pionero en la representación de negras, concretamente una copla de negros y negras del poeta cántabro Rodrigo de Reynosa. La segunda, Dominga, desempeña un papel principal en un entremés del siglo XVII denominado *Los negros*, escrito por el dramaturgo Simón Aguado. El texto se sitúa en Sevilla, precisamente una de las ciudades con mayor población de origen negroafricano en el Siglo de Oro. Como veremos, la imagen que en cada siglo se ofrece de estas mujeres es dispareja y cambiante, y evoluciona claramente hacia un racismo cada vez más perverso, enmarcado perfectamente en el contexto histórico-social de cada momento.

Mujeres y hombres negroafricanos, teatro burlesco y literatura de cordel

Los personajes negroafricanos se difundieron entre la población española a través de la llamada «literatura de cordel», que consistía en cuadernillos de poesías que los libreros vendían colgados por cuerdas, por lo que no cabe duda de que las copias se venderían en numerosas ciudades españolas. A pesar de constituir un tipo de literatura despreciada, durante algún tiempo, por su carácter popular, su simpleza o lo coloquial de sus textos, estas obras constituyen un marco magnífico para estudiar el imaginario de la época no sólo entre la élite culta sino entre las clases más popula-

[2] Algunos ejemplos pueden encontrarse en Martín Casares, Aurelia y Barranco, Marga G.: «Popular literary depictions of black African weddings in Early Modern Spain», *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme,* vol. 31.2 (spring/printemps 2008), pp. 109-121.También puede consultarse: Martín Casares, Aurelia y García Barranco, Margarita: «The musical legacy of black Africans in Spain: A review of our sources», *Anthropological Notebooks* (2009), 15.2, pp. 51-60.

[3] Evidentemente, mi interés no es de tipo lingüístico-literario sino antropológico-histórico, por ello no hago un estudio de la fonética, ni presento los usos que podían tener los diferentes vocablos ni tampoco me preocupo por la métrica.

res. Precisamente, uno de los temas tratados indirectamente es la construcción de la identidad nacional, a través de la diferenciación y la ridiculización del Otro. Justamente, nos encontramos, como señala Mar Martínez-Góngora, ante un clima de ansiedad social provocada por la conciencia de semejanza con los judíos y musulmanes en que la negritud funciona como un principio de diferencia estable que permite la constitución de un sujeto español racialmente «puro»[4]. Por otra parte, siguiendo los razonamientos de Julio Caro Baroja, «no ha de chocar que en la literatura de cordel aparezcan burlas de los negros y negras, ya que burlarse de los pobres, de los desvalidos, de los torpes es una crueldad habitual, o, por lo menos lo ha sido hasta nuestra época, en que hay cierto tipo de burlas que no se toleran tanto»[5].

Efectivamente, la figura de la «negra» no pasará de ser un personaje cargado de comicidad para la mentalidad de la época, ellas no saldrán de su encasillado papel jocoso, básicamente limitado al ámbito del amancebamiento y el matrimonio. Por contraste, y como una muestra más del sexismo imperante, los personajes masculinos de origen negroafriano experimentaron una impresionante evolución, pasando a convertirse en protagonistas únicos de obras dramáticas de gran relevancia, escritas por autores de renombre[6], mientras que las mujeres no salieron de su rol de segundonas, desde luego no conocemos ningún drama que narre la historia de una mujer de origen subsahariano. Al mismo tiempo, los varones negroafricanos aparecen representados en un mayor número de roles incluso cuando no son protagonistas, a menudo asociados al mundo del baile y la música (muestra clarísima de ello es Luis, el caballerizo negro de *El celoso extremeño*, la novela de Cervantes), mientras que las mujeres surgen casi invariablemente asociadas a los amoríos. En definitiva, el tema que saca las negras a la palestra suele ser el enamoramiento y el concierto del matrimonio. Es más, las piezas literarias analizadas me llevan a sostener que las negroafricanas van perdiendo protagonismo a medida que avanzan los siglos, pues a diferencia de Comba, una mujer de cierto carácter que rechaza vivamente a su pretendiente, su voz se va, en cierto modo, diluyendo hasta quedar reducidas a una caricatura extrema-

[4] Martínez-Góngora, Mar: «La invención de la "blancura": el estereotipo y la mímica en "Boda de negros" de Francisco de Quevedo», *Modern Language Notes*, 120 (2005), p. 266.

[5] Caro Baroja, Julio. *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Madrid: Istmo, 1990, p. 204.

[6] Las obras teatrales más importantes con protagonistas de origen subsahariano son: *Juan Latino* (1645) de Diego Jiménez de Enciso; *Comedia famosa del Santo Negro Rosambuco de la ciudad de Palermo* (1612) y *El prodigio de Etiopía* (1645) de Lope de Vega; y *El valiente negro en Flandes* de Andrés de Claramonte.

damente grotesca, como es el caso de Lucía[7], protagonista de un romance anónimo sobre una boda de negros[8] que se sitúa en el Puerto de Santa María en el siglo XVIII.

Aunque la presencia de hombres y mujeres subsaharianos se afianza y generaliza en el teatro del siglo XVII, su aparición en la literatura española es anterior y está ligada al nombre de Rodrigo de Reynosa, un autor que vivió a caballo entre el siglo XV y XVI y fue pionero en el uso del «habla de negros»[9]. Precisamente, parece que los personajes del negro y la negra surgen a través de las Coplas, un género literario dialogado, y que constituye el precedente del tipo teatral que se desarrollará posteriormente. Ni que decir tiene que muchos de los elementos empleados originalmente en la obra de Reynosa, debieron resultar del agrado del público de la época y también de los autores teatrales, ya que fueron tan bien acogidos que gozaron de gran popularidad a lo largo de tres siglos, como ponen de manifiesto los textos seleccionados para este trabajo. No obstante, como veremos, aunque se mantienen determinados elementos «cómicos» del argumento y otros relativos a la ridiculización del habla de los negroafricanos, Comba y Dominga no responden al mismo arquetipo femenino.

Por lo que respecta a esos elementos burlescos, antes mencionados, como es el habla de negros, cabe recordar que Francisco de Quevedo, preocupado por la importancia de dominar la técnica de imitación de acentos negroafricanos debido al éxito de los personajes cómicos de negros y negras en las comedias, señaló: «Si escribes comedias, y eres poeta, sabrás guineo, en bolviendo las RR, LL, y al contrario, como

[7] Lucía sería una tercera protagonista con la que podría completarse la evolución de las negroafricanas en la literatura española. Precisamente, cuando la esclavitud parece ir decayendo en el resto de la península, Cádiz se yergue como la ciudad con mayor población negroafricana en el siglo XVIII. Pero este poema ya lo he tratado con anterioridad, aunque desde otro punto de vista, junto con el *Bayle entremesado de negros* de Francisco de Avellaneda (1663) en: Martín Casares, Aurelia y García Barranco, Margarita: «Popular depictions of Black African weddings», Op. Cit..

[8] La expression «boda de negros» no aparece en ninguna de las ediciones de los diccionarios de la Real Academia que hemos consultado para el siglo XVIII, ni en la de 1803. La primera vez que se registra es en la 5ª edición del Diccionario de la lengua española, editado por la Real Academia Española en 1817 (Madrid: Imprenta Real), en la que se dice lo siguiente: «fam. Cualquiera función en que hay mucha bulla, confusión, grita y algazara». Este significado se mantiene en las sucesivas ediciones del siglo XIX. Además, en las ediciones del siglo XX (1914-2001), aparece la expresión, siempre con el mismo significado, aunque en algunos casos no se incluye la palabra «confusión» en la definición.

[9] Para el «habla de negros», veáse: Chasca, Edmund de: «The Phonology of the Speech of Negroes in Early Spanish Drama», *Hispanic Review,* 14 (1946), pp. 322-339. Granda, Germán de: «Posibles vías indirectas de introducción de africanismos en el «habla de negro» literaria», *Thesaurus*, 24 (1969), pp. 459-469. Baranda Leturio, Concepción: «Las hablas de negros. Orígenes de un personaje literario», *Revista de Filología Española*, 69 (1989), pp. 311-333. Sarro López, Pilar: «Notas sobre la morfosintaxis del habla de las negras de Lope de Rueda», *Actas del I Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, (1988), pp. 601-610. Lipsky, John M.: «Sobre el español «bozal» del Siglo de Oro: existencia y coexistencia», *Scripta Philologica in Honorem J.M. Lope Blanch* (1996), pp. 383-396. Fernández Ortíz, Mª Carmen: «El habla de negro en tres entremeses atribuidos a Quiñones de Benavente», *Glosa*, 5 (1994), pp. 89-103.

Francisco, Flancisco, Primo, Plimo» [10]. De hecho, el propio Fracisco de Quevedo y Villegas compuso un romance de *Boda de negros*[11], siguiendo el estilo de los poemas anónimos que circulaban y difundían los estereotipos presentes en la literatura contemporánea sobre la población subsahariana.

En consecuencia, como dice Juan R. Castellano: «son tantas las referencias al esclavo y al negro en la literatura de los siglos XVI y XVII que no puede uno menos de preguntarse si en realidad existían tantos en España»[12]. Al mismo tiempo, no cabe duda de que los personajes femeninos de origen subsahariano[13], mujeres libres o esclavas, son más frecuentes en los documentos históricos, la literatura y la pintura española de los siglos XVI, XVII y XVIII de lo que, en un principio, pudiéramos pensar. Efectivamente, han dejado huellas de su paso por la península Ibérica en numerosos archivos (judiciales, eclesiásticos, notariales, etc.) y en un amplio número de escrituras: contratos de compra-venta, testamentos de sus amos, procesos matrimoniales en los que aparecen como testigos o protagonistas, actas de bautismo o procesos inquisitoriales, entre otras fuentes. Del mismo modo, aparecen en la literatura de la época, con personajes de Cervantes, Lope de Vega, María de Zayas y de numerosos escritores menos conocidos, que ponen de manifiesto esta realidad.

Otra muestra de ello es que Sebastián de Covarrubias Orozco recogió en su *Tesoro de la lengua castellana* la palabra «negra», definiéndola en primer lugar como «la mujer negra». Asimismo, incluye una expresión que debió ser de uso común en la época y que versa así: «Callar como negra en baño», a la que se refiere en los siguientes términos: «en el baño entran todos sin luz, y así no pueden distinguir cuales son negros o blancos, si ellos no se descubren hablando». Más concretamente, el *Tesoro* se refiere al habla distintiva de los negros y negras bozales, una forma particular de pronunciar y construir las frases, que era conocida como «media lengua» o «guineo».

En definitiva, las mujeres de origen subsahariano fueron un grupo social importante numérica y culturalmente en España. Precisamente, la esclavitud se ha presen-

[10] Quevedo, Francisco de: «Para saber todas las ciencias y artes mecánicas y liberales en un día», en *Libro de todas las cosas y otras muchas más. Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas*. Amberes: Henrico y Cornelio Verdussen, 1699, fol.464.

[11] BN: R. 39212. Francisco de Quevedo: «Boda de negros», en *El Parnasso español, monte de dos cumbres dividido, con las nueve musas castellanas, donde se contienen poesías de Don Francisco de Quevedo Villegas, Cavallero de la Orden de Santiago, y Señor de la Villa de la Torre de Juan Abad. Salen aora añadido con adorno de unas Dissertaciones a cada una de las Musas*. Madrid: Imprenta y Librería de Don Pedro Joseph Alonso de Padilla, 1729, pp. 499-500.

[12] Castellano, Juan R.: «El negro esclavo en el entremés del Siglo de Oro», *Hispania*, 44,1(1961), p. 55.

[13] Las mulatas y las obras en las que aparecen reflejadas merecen un estudio en sí mismo, ya que existen rasgos diferenciadores entre mulatas y negras, y por tanto, no deben ser todas metidas en el mismo saco.

tado históricamente como un fenómeno fundamentalmente masculino, cuando el porcentaje de mujeres esclavas ha sido también relevante, especialmente en Europa. No obstante, en estas páginas nos centraremos exclusivamente en el estudio de la imagen sexualizada de estas mujeres a través de elementos simbólicos, analizando la representación que de ellas se hace en la literatura.

Comba, la amante protegida

Comba es una de las primeras negroafricanas de las que tenemos noticias en la literatura española y aparece retratada en un poema, escrito en torno a 1520, por el ya mencionado Rodrigo de Reynosa. El larguísimo título de la composición reza así: *Comiençan unas coplas a los negros y negras: y de cómo se motejavan*[14] *en Sevilla un negro de Gelofe Mandinga contra una negra de Guinea. A él llamavan Jorge: y a ella Comba: i como él la requería de amores: y ella dezía que tenía otro enamorado que llamavan Grisolmo*[15]. Este poema es un ejemplo de los amoríos entre personajes de origen negroafricano que formaron parte del romancero popular español, un poemario que experimentó gran vitalidad y, como he dicho anteriormente, se convirtió en la fuente de la bebieron un buen número de autores de comedias en el Siglo de Oro.

Comba abre el romance arrojando insultos al co-protagonista de la trama: «Gelofe Mandinga te da gran tormento, don puto negro caravayento[16]». Él le responde airado: «Tu terra Guinea a vós dar lo afrenta, doña puta negra caravayenta». Como vemos, esta última frase, que establece una degradante similitud entre la negritud y los escarabajos, se convertirá en el estribillo que se repetirá a lo largo del poema. Por otra parte, queda claro que el origen étnico de la población negroafricana era conocido entre los poetas, ya que tanto los *wolofs* como los *mandingas* son etnias propias de la zona donde se compraban las personas esclavizadas que llegaban a España y Portugal en la época, es decir, del área que actualmente cubre *grosso modo* Senegal, Gambia, parte de Malí y de Burkina Faso. Al mismo tiempo, «Guinea» es el nombre con que se designaba dicha área geográfica, (por su capitalidad en *Djenné*). Precisamente, en la primera mitad del siglo XVI la esclavitud en España era fundamentalmente blanca (de origen

[14] «Motejar» significa censurar las acciones de alguien con motes o apodos. Efectivamente, la acción del poema es un cruce de insultos, agravios y humillaciones. La diferencia con poemas posteriores es que no es el autor quién vilipendia la negritud sino los propios protagonistas que se provocan en primera persona.

[15] BN: R. 9468. Para un análisis de este poema, véase Russell, Peter E.: «La «poesía negra» de Rodrigo de Reynosa», en *Temas de la Celestina y otros estudios: del Cid al Quijote.* Barcelona: Ariel, 1978, pp. 377-406. Un análisis lingüístico-literario del poema, puede consultarse en Lawrance, Jeremy: «Blacks Africans in Renaissance Spanish Literature», en Lowe, Kate y Earle, Thomas (eds.). *Blacks Africans in Renaissance Europe*. Londres-New York: Cambridge University Press, 2005, pp. 70-93.

[16] «Caravayento» procede de cárabo, es decir, escarabajo. Covarrubias, en el *Tesoro de la lengua*, dice: «vil animalejo (…). Para dezir que algún hombre o mujer es negro y de ruín talle, dezimos que es un escarbajo». Ver fols. 362v-363.

árabo-berber, turco, etc.) y aún persistía la idea del Etíope civilizado, del Rey Negro procedente de una cultura milenaria, que se opondrá, precisamente, a la imagen del «guineo», es decir, al esclavo, incivilizado, irracional e infantil; una representación de la Africanía que se convertirá en el imagen imperante en los siglos posteriores.

Posteriormente, Comba señala que en su tierra se come buen cangrejo mientras que en la de Jorge se comen escarabajos viejos, cabezas de perro y lagartos bermejos, por lo que él debía andar muy hambriento[17]. Evidentemente, ambos comen alimentos extremadamente despreciados, pues, aunque Comba pretende que en su tierra se alimentaban mejor, los crustáceos eran comida de pobres en la España de la época. Más adelante, Jorge apunta que también comen cus-cus, el conocido plato de sémola de origen árabe que se consumía comúnmente en España desde Al-Andalus y que también era alimento ordinario en el África subsahariana desde la penetración de los árabes y la islamización de numerosas etnias a partir del siglo XI, entre las cuales se encontraban, precisamente, los *wolofs* y los *mandingas*.

Y después de una larga lista de improperios, fundamentalmente ligados a la mala alimentación[18] y las costumbres bárbaras[19], Jorge alude por primera vez a lo que, desde mi punto de vista, se puede interpretar como el primer avance en tono sexual: «Yo te juro a Yos y a eta que cruz, que mí te fazer saltar la pimienta». A lo que ella contesta, en el mismo tono: «Saber mí cantar el dulce undul», verso en el que «undul» seguramente hace referencia a ondular (el cuerpo)[20]. A partir de este momento, el único propósito de Jorge es convencer a la moza para que yazcan juntos y su empeño le lleva a presentarse como un buen amante empleando versos obscenos.

«A mí saber bien baylar el guineo,
querer comigo fazer choque-choque
y con un bezul[21] dos veces arreo,

[17] «A mí llamar Comba de terra de Guinea,
y en mi terra comer buen cangrejo;
y allá en Gelofe do tu terra sea
comer con gran hambre caravaju viejo,
cabeça de can, lagartu vermejo,
por do tú andar muy muyto fambrento».

[18] Entre la que se encuentra el «pescado marfuz», es decir, podrido.

[19] «Haber en tu tierra muy muyta caranga». Caranga se refiere a insectos como las chinches y los piojos.

[20] Russel, Peter E.: «La «poesía negra» de Rodrigo de Reynosa», op. cit., p, 389.

[21] Según Lawrance podría tratarse de un cruce entre «bezudo» (de labios gruesos) y bozal. Lawrence, Jeremy: «Blacks Africans in Renaissance Spanish Literatura», op. cit., p. 83. En el Diccionario de la Real Academia, la segunda acepción de «bezudo» es: «Dicho de una cosa inanimada o material gruesa». En mi opinión, esta palabra parece aludir metafóricamente al pene.

en vostro bezer[22] allá se me troque,
si vos querer que a terra os derroque,
yo juro a Vos que no se arrepenta».

Evidentemente, «bailar el guineo» se emplea como sinónimo de tener relaciones sexuales, al igual que el más onomatopéyico tropo del «choque choque». De manera que, no tratamos aquí de matrimonios ni de amancebamientos entre personas de origen subsahariano, sino de sexo, una temática que ciertamente continúa formando parte del mundo de los chistes y del aparato burlesco del siglo XXI.

Por su parte, Comba tiene otro pretendiente, llamado Grisolmo, que le trae alimentos («muyto pedaso de pan, y bona melchocha[23] y turrón de mel»), la protege y, además, le ha dado palabra de matrimonio («Grisolmo me dar fe de casamiento»). De ahí, el apodo que hemos escogido para ella, «la amante protegida». Precisamente, esa es la razón por la que rechaza a Jorge, a quien considera un charlatán («vos muyto falar») y lo invita a partir («id muyto embora»). Al mismo tiempo, Comba le pide abiertamente que no insista, pues si los sorprende Grisolmo juntos, podría incluso intentar matar al pretendiente («no verme Grisolmo con vós aquí estar; dar a ti fogón, querer ti matar»).

Queda claro que, comparado con Grisolmo, Comba considera a Jorge un pobre harapiento sin oficio ni beneficio (lo llama «gusarapento», «piojento», «fambrento», etc.). El rechazo lleva al joven *wolof* a defenderse, argumentando que está bien alimentado («estar yo buen negro de Obispo criado») y ser un hombre fuerte para hacer el amor («yo no estar marfuz, estar hombre forte; fazer choque choque con vos me consenta»). Asimismo, alardea de poseer su carta de libertad («tener yo alhoría con que me de porte»). Además, Jorge quiere dejar las puertas abiertas a una posible relación en el futuro, y por ello le indica que si en algún momento decide abandonar a Grisolmo, puede contar con él, dándole a entender que también podrá llevarle regalos y alimentos porque su amo es rico («mi amo tener muy muyta renta»). Finalmente, ella cierra el poema, reafirmándose en su rechazo a los avances de Jorge y volviendo a los insultos a través de la ingesta de insectos:

«Comer en tu terra muyta moxca assada,
muyto cangreju assar assador,
cigarra en caçuela con leche quajada,
assar en parrilla moxquito mayor;
yo estar criada del carrajador,

[22] Lawrance señala que «bezer» podría proceder de becerro. Ibid., p. 83. Podría estar en lo cierto, porque parece aludir al sexo femenino.

[23] De «melcocha», que era una pasta comestible de miel, que estando muy concentrada y caliente, se echaba en agua fría.

con mi ama en missa me assento,
don Puto negro caravayento».

Como podemos ver, Comba termina subrayando el estatus que le confiere ser «criada» de un corregidor, lo que me lleva a pensar que ambos protagonistas podrían ser libres[24], pues no se alude directamente a ninguno de ellos como esclavos y, como he dicho antes, él señala que está en posesión de su carta de ahorría. En cualquier caso, la gracia del poema para el público de la época, sin duda, debía estar en las alusiones al sexo y en el cruce de insultos de Jorge y Comba hacia sus tierras y sus costumbres de origen, por otro lado, basadas más en los prejuicios de los propios españoles que, lógicamente, en la realidad del África subsahariana.

Asimismo, cabe señalar que la única referencia al aspecto físico de Comba consiste en una alusión despectiva que Jorge hace a su nariz chata («tener vos la nariz roma»). En ningún momento se ensalza su belleza ni se alaba su aspecto, lo que pone de manifiesto, una vez más, que la negritud femenina no se asociaba a la hermosura en la España Moderna a pesar de la violencia sexual que sufrieron buena parte de las esclavas y criadas negroafricanas por parte de los amos cristianos. Sin embargo, Comba es una protagonista que parece decidir por sí misma, con autonomía suficiente para rechazar a un pretendiente, y con cierto carácter. Un perfil femenino que difícilmente encontramos en otras manifestaciones literarias posteriores de la España del Siglo de Oro, y aún menos en los poemas de bodas de negros el siglo XVIII.

Y, por lo que respecta a la sexualidad latente en el poema, vemos claramente que existen numerosas alusiones directas al coito, o mejor dicho, al «choque choque», que sin duda se representaban acompañadas de movimientos obscenos en los bailes y coplas de negros. De hecho, al título de este poema, se añade lo siguiente: *Cántase al tono de «La niña quando bayléys».* Precisamente, Reynosa escribió otro poema de negros que se cantaba siguiendo otro tono y cuyo título reza así: *Otras suyas a los mismos negros, hanse de cantar al tono de Guineo.* Por lo que no cabe duda de que se trata de poemas para cantar y bailar que reproducían movimientos lujuriosos que tanto debían gustar a la sociedad de la época. Efectivamente, estos bailes debieron ser tan populares que provocaron la reprobación airada de moralistas como el padre Mariana, quien escribió:

> Entre otras invenciones ha salido en estos años un baile y cantar tan lascivo en las palabras, tan feo en los meneos que basta para pegar fuego aún en las personas muy honestas. (...) ¿Qué dirán cuando sepan cómo van cundiendo los males y creciendo la fama, que en España, donde está el imperio, el albergo de la religión y de la justicia, se representan

[24] Jeremy Lawrence considera que Jorge es un hombre libre, pero habla de ella como «the slave Kumba» y, sin embargo, no se menciona la condición de esclava en el poema. Tal vez lo considere así porque en algún verso se alude al amo de Cumba, pero los sirvientes libres también llamaban «amo» a su patrón. P. 73.

> no sólo en secreto, sino en público, con extrema deshonestidad, con meneos y palabras a propósito los actos más torpes y sucios que pasan y hacen en los burdeles, representando abrazos y besos y todo lo demás, con boca, brazos, lomo y con todo el cuerpo, que sólo el referirlo causa vergüenza?[25]

En este caso, el jesuita se refería a la «zarabanda», un baile de negros que llegó incluso a representarse en la procesión del Corpus Christi. De este modo, a través de los movimientos se recurre a la construcción de un imaginario mental que gira en torno a la desenfrenada sexualidad de los hombres y mujeres negroafricanos, todo ello ligado a la idea del salvaje; una imagen que continúa latente en el determinados espacios del imaginario colectivo contemporáneo.

Dominga, más bella que una clara estrella

De los entremeses del siglo XVII que giran en torno a la cuestión del matrimonio y, por ende, a la sexualidad latente de las negroafricanas, quizá el más conocido[26] y desde luego, uno de los más entretenidos, sea el denominado precisamente *Los negros*, escrito por Simón Aguado[27] y firmado en Granada en 1602. Se trata de un entremés paradigmático de los argumentos sobre el concierto del matrimonio entre negros, en este caso, al casamiento entre Dominga y Gaspar, una pareja que vivía en el mismo barrio porque sus dueños eran vecinos. Una vez más, el texto del entremés trata de las dificultades que tiene esta pareja de esclavos de origen subsahariano para tener relaciones sexuales. La acción transcurre en Sevilla, una de las ciudades españolas con mayor población negroafricana en la época. Por otra parte, nos encontramos ante un escenario diferente, ya que en el siglo XVII existe incluso cierto miedo velado a la indocilidad de los esclavos. Para entonces, la esclavitud negroafricana es un fenómeno conocido por el pueblo, manifiestamente aceptado por la Iglesia y por los moralistas[28], que no dudan en justificarlo; en consecuencia, las negras y los negros forman parte del paisaje urbano cotidiano.

[25] Mariana, Juan de. *Liber de Spectaculis* o *Tratado contra los juegos públicos*. Biblioteca de Autores Españoles, nº 31, tomo II, 1950.

[26] Baltasar Fra Molinero resume el argumento de dicho entremés en su libro *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Siglo XXI, 1995, p. 45.

[27] BN: Manuscrito 17434. También en NBAE, XVII, pp. 231-253; y en Cotarelo y Mori, Emilio. *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII*, 2 vols. Madrid: Bailly-Bailliére, 1911.

[28] Para la cuestión del pensamiento de los moralistas españoles sobre la esclavitud, véase: Martín Casares, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI: género, raza y religión*. Granada: Universidad de Granada, 2000.

Por su parte, Dominga es descrita de manera burlesca como una clara estrella, y de nuevo se recurre a la imagen sexualizada de estas mujeres, destacando que la joven es virgen («doncella»), y, por tanto, «bien dispuesta» para el coito («hijos haremos en ella»):

«Dominga más beya que una crara estreya,
casamo en ella, y como es doncella,
hijo haremo en ella, que Seviya venga,
y con mucha hacienda, y se vista de sera,
y traiga a las fiestas, pajes de librea,
lacayos mantenga, las damas le quieran,
y que tantas gracias tenga que no haya más que mirar.
A la boda de Gasipar y Dominga de Tombuctú,
turo habemo de bailar,
Toca negro, toca tú».

Como vemos, los protagonistas proceden del Reino de Mali; ya no se alude a Guinea, tampoco a los Jelofes ni a los Mandingas, y en su lugar se nombra la ciudad de Tombuctú[29]. Además de apreciarse un conocimiento de ciertas ciudades africanas, la cadencia del vocablo Tombuctú permite una rima bien lograda. Igualmente se especifica que los protagonistas nacieron en el «Manicongo» y se bautizaron en Sevilla («Manicongo nacimo, Sevylla batizamolo»). En efecto, las referencias al Reino del Congo son frecuentes en los protocolos notariales de compraventa de la época para toda Andalucía, lo que pone de manifiesto el trasfondo realista de estos textos y personajes, ya que no estamos ante un espacio imaginario, inventado por los autores, sino que existe un conocimiento patente de los lugares de origen de los subsaharianos traídos en los barcos negreros a España.

Además, Dominga, nuestra protagonista, en una muestra de integración en la cultura española, toma la palabra para aludir a su carácter de buena cristiana bautizada y respetuosa con la religión: «Dominga me yamo, Manicongo nacimo, Sevylla batizamolo, juraro mi señalo fue lo padronos, y tenemos en la memoria la mandamenta y los gartículos». Asímimo, nuestra protagonista defiende en todo momento, la «humanidad» de los negroafricanos y su igualdad ante las leyes divinas («toro somo pecandole»[30]). En este marco ideológico, suplica al amo que le permita casarse con su enamorado y tener relaciones sexuales:

[29] Cabe señalar que el siglo XVI corresponde a la edad de oro de la ciencia y la literatura en Tombuctú, según el *Tarik As-Sudan*, una crónica magnífica de la Historia del Sudán (entendiendo Sudán como «país de los negros»). Para una introducción a dicho texto, véase STAFFORD, A. O: «The Tarik E Soudan» The *Journal of Negro History*, 2:2, (1917), pp. 139-146.

[30] Es decir: «Todos somos pecadores».

> «Pues siñolo de mi entraña. ¿en qé libro habemus leiro que una pobre negra, aunque sea crava de Poncio Pilato, no sepora namorar? ¿Hay alguna premática que diga que negro con negra no poramo hace negriyo cuando acabamo de acosar a nuesamo?»[31].

Como vemos, de nuevo resulta evidente que se alude al sexo bajo el eufemismo de «hacer negrillos». Precisamente, entramos de lleno en un tema que se repite en otros entremeses, la cuestión de cuantos días a la semana se permite a los esclavos tener relaciones sexuales, pues resulta una constante en los entremeses de la época que los amos únicamente toleraran sus uniones los sábados. Justamente por ello, Dominga pregunta: «¿Y siñola, cuántos sábaros tiene cara semana? Pues cara noche es sábaro para bien hace y bien obra, si así quiere, y si no, no hay nara hecho»[32]. Como vemos, aquí se retoma la idea de la sexualidad desenfrenada, puesto que los amantes quieren tener relaciones sexuales todas las noches y no sólo en contadas ocasiones, como pretenden sus propietarios. Es más, Dominga no pone reparos en ofrecer sus hijos a sus amos si le permiten cohabitar con Gaspar todas las noches: «Siñolo, Siñolo, dame cara noche sábaro, que yo daré negro para toro…»[33].

Otro ejemplo que pone de manifiesto la popularidad de esta pugna en torno al sábado y la cantidad de días en que podían yacer juntos las parejas de esclavos, lo encontramos en el *Entremés de los Mirones* atribuido a Miguel de Cervantes y Saavedra, cuya acción pasa igualmente en Sevilla:

> «Fue contando que su amo se había deshecho dél porque, habiéndose casado contra su voluntad con una negra del barrio, queriendo concertar que cada sábado fuese á dormir con su mujer, le había preguntado cuántos sábados tenía cada semana; y respondiéndole el amo que uno sólo, había él replicado que sí quería que en cada semana hubiese tres sábados al menos, él se contentaría; mas que si le daba sólo uno, se iría al juez de la Iglesia que le hiciese justicia. El amo, mohíno desto, lo vendió al amo de la negra por lo que quiso darle.»[34]

La diferencia fundamental con el entremés de *Los Negros* es que, en este caso, es un varón el que toma la palabra para reivindicar el derecho a la sexualidad y el matrimonio. Evidentemente, él no puede ofrecerle hijos al amo a cambio, por lo que esta parte se ha omitido.

Por lo que respecta a la realidad histórica de los matrimonios de esclavos negroafricanos en la España moderna, puedo afirmar que incluso cuando finalmente las parejas de personas esclavizadas conseguían llevar a cabo su propósito de casarse,

[31] «Pues señor de mis entrañas, ¿en qué libro hemos leído que una pobre negra, aunque sea esclava de Poncio Pilato, no se podrá enamorar? ¿Hay alguna pragmática que diga que negro con negra no podamos hacer negrillos cuando acabamos de acostar a nuestro amo?».

[32] «Y señora, cuantos sábados tiene cada semana? Pues cada noche es sábado para bien hacer y bien obrar, si así quiere, y si no, no hay nada hecho».

[33] Señor, señor, dame cada noche sábado, que yo dare negros para todos.

[34] *Entremés de los Mirones*, NBAE, XVII, 163a. Atribuido por A. de Castro a Miguel de Cervantes.

sus vidas no cambiaban sustancialmente. De hecho, difícilmente se les permitía cohabitar. Esto fue lo que ocurrió a Esperanza de Horozo y Francisco Mejía[35], ambos esclavos negros, los cuales una vez casados apenas consiguieron estar juntos. Esperanza era esclava de Juana de Orozco, esposa de un receptor de la Real Audiencia de Granada, y Francisco lo era del Inquisidor Mejía de Lasarte. Ella llegó a Granada con 12 años y él fue capturado con tan sólo 10 años, ambos iniciaron el procedimiento legal para casarse con 20 años, en 1579, y se les concedió la licencia para casarse tres años después, en 1582. Cabe señalar que el Inquisidor vendió a su esclavo durante el proceso, seguramente con la intención de evitarse problemas, de modo que el esclavo cambió de apellido, algo muy común, y pasó a denominarse Francisco Hernández, tal y como lo llamó su nuevo dueño, el licenciado Salgado.

Los propietarios de ambos se opusieron al enlace desde el primer momento. Sin embargo, el sacerdote no encontró impedimento legal y la pareja recibió licencia para ser desposados y velados por el cura de San José (un año después de iniciado el proceso). Una vez casados, el provisor del arzobispado recibió un escrito del novio quejándose de que el dueño de su compañera no consentía que mantuviesen relaciones sexuales («que le de el débito») sino que, al contrario, la trataba muy mal de obra y palabra, y pedía que no la azotara ni la herrara por razón de haberse casado.

En este caso, la realidad transcurre paralela al entremés de *Los negros,* puesto que Francisco insiste en que el amo no le permite que su mujer «le hablara», es decir, tuviera relaciones sexuales con él («conforme al matrimonio que tenemos contraído»), y por este motivo solicita que le entreguen a su esposa «tres días en cada semana conforme es justo». Y, en efecto, la Iglesia apoyaba estas uniones durante tres días a la semana. Precisamente, entre seis y siete meses después del casamiento, en noviembre y diciembre de 1582, el provisor extendió dos autos ante notario en los que instaba al dueño de Esperanza a permitir que Francisco entrara en su casa y estuviera con su mujer 3 días a la semana o que Esperanza fuese con su marido dónde éste la llevare, sin ponerles impedimento. En dicho auto, amenazó al propietario de la esclava con pena de excomunión. Pero el dueño de la esclava montó en cólera al recibir los autos y respondió al provisor al mes siguiente de haber recibido el auto, en los siguientes términos:

> «a venydo a mi notiçia dos autos por vuestra merced proveydos en 13 de noviembre y 24 de diciembre deste año de 1582 por los quales vuestra merced manda que no benda a la dicha mi esclava y la dexe 3 días de cada semana salir de casa e irse con el dicho esclabo do quisyere y le paresçiere y otras cosas (...) vuestra merced no pudo ni puede proybirme la

[35] ACG: Leg. 1582. Este larguísimo expediente matrimonial ya lo he presentado, en parte, con anterioridad en Martín Casares, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*. Op. cit.

enaxenaçión y libre disposiçión della como de hazienda mía propia ni menos compelerme con pena y censura ni de otra manera»[36].

Finalmente, el receptor terminó por querellarse contra el provisor de Granada, Doctor Antonio Barba, en una carta dirigida al presidente de la Chancillería. Desgraciadamente, desconocemos la sentencia final del pleito, pues no se conservan las últimas páginas; no obstante, este ejemplo pone de manifiesto las dificultades que tenían las parejas de negroafricanos para estar juntos, aún estando casados, y el poco respeto de los dueños hacia el matrimonio de sus esclavas y esclavos. Pero, a su vez, muestra la habilidad de algunos matrimonios de origen subsahariano, sin duda muy ladinos[37], que se valieron de las leyes cristianas para reclamar una vida más justa.

Sabemos que hasta el Concilio de Trento (1543-1563), la iglesia no establecía ninguna forma jurídica para contraer matrimonio pero, a partir de entonces, dicho sacramento se reglamentó, defendiendo el derecho de los esclavos al matrimonio aún contra la voluntad de los amos, declarando expresamente que «el casamiento de los esclavos era un derecho divino y humano, y se aceptaba que escogieran cónyuges entre personas libres o cautivas, no pudiendo los amos censurarlos por este motivo, ni castigarlos o separarlos por venta»[38]. Por otro lado, si el citado Concilio quiso recoger estas prohibiciones, podemos presumir que los malos tratos practicados contra los esclavos y esclavas a la hora de contraer matrimonio canónico eran más que frecuentes. De hecho, una de las reacciones más frecuentes era separar a los esclavos casados, algo que también debió de ocurrir en las colonias americanas, ya que el III Concilio Provincial Mexicano señalaba: «Los que tengan esclavos casados no puedan venderlos ni los vendan en parajes tan distantes que sea verosímil que no podrán cohabitar con sus mujeres por largo tiempo»[39].

Por tanto, el caso de Esperanza y Francisco no es más que una gota de agua en el océano. De hecho, en la mayoría de los expedientes matrimoniales de personas de origen negroafricano que he analizado para la Granada de finales del XVI y principios del XVII (más concretamente para el periodo 1579-1627), los amos se oponen sistemáticamente al matrimonio. Justamente, los detonantes más frecuentes para que las parejas de negroafricanos comiencen el proceso legal del casamiento suelen ser tres: a) que el dueño de ella quiera venderla o enviarla fuera de la ciudad en la que residen ambos para evitar el matrimonio, b) que las esclavas estén embarazadas y c)

[36] ACG: Leg. 1582.

[37] En la época, se llamaba «ladinos» a las personas esclavizadas que habían nacido en España o habían aprendido el castellano y las costumbres españolas.

[38] La cita proviene de De Mesquita, E. y Guitierrez, H.: «Mujeres esclavas en el Brasil del siglo XIX», en Perrot, Michele y Duby, Georges (eds.): *Historia de las Mujeres*, Taurus: Madrid, 1993, p. 648.

[39] *III Concilio Provincial Mexicano*, 1585. Publicado por Mariano Galván Ribera. Imprenta de Manuel Miró, Barcelona,1870, libro IV, título I, punto 9.

que la pareja viva amancebada. Tanto es así, que a veces comienzan los trámites de matrimonio justo cuando los acaban de vender para separarlos. De este modo, se deciden a hablar con un notario y a exponerle su deseo de casarse con la intención de que lo notifique a los amos, y muy especialmente al dueño de la esclava, para que no los venda.

De manera que el caso de los protagonistas de nuestro entremés responde a una realidad histórica: la mayoría de los amos no permitían que sus esclavos mantuvieran relaciones sexuales ni siquiera una vez casados. En este contexto, Dominga considera que para aplacar la cólera del amo, lo mejor es tocar y cantar. Por su parte, Gaspar, amenaza al amo con que si lo castiga pringándolo[40] por motivo del casamiento, le dará la ocasión de cometer un despropósito. Y más adelante, habla de posibles cuchilladas de no conseguir su objetivo[41].

No obstante, a mi modo de ver, no hay elementos que pongan de manifiesto una expresión de rebeldía contra la institución de la esclavitud en sí misma; de hecho Gaspar se alza contra las limitaciones que el amo le pone a lo que considera un derecho inalienable: el derecho al sexo. Si bien es cierto, el matrimonio entre esclavos se interpretaba socialmente como un paso hacia la libertad, y de hecho, en cierto modo, lo era. Pero no estoy de acuerdo con Fra Molinero, cuando dice que el tema de este entremés es «la socavación de la autoridad de amo»[42], ya que, dicha autoridad, a mi modo de ver, en ningún modo aparece mermada. Efectivamente, son «negros desobedientes, festivos, amigos de bailar la chacona, tocadores de guitarra», pero difícilmente podían estos personajes ridiculizados alzarse contra el orden establecido y la autoridad de los amos.

Por otra parte, frente a esta imagen de libertad, o mejor dicho, de «libertinaje sexual» que ofrecen los negroafricanos enamorados, en tanto que personajes que reclaman yacer juntos con cierta frecuencia, se yergue la dureza de los amos que se oponen invariablemente al erotismo y al matrimonio, ya que su papel es poner límites a dichos comportamientos libidinosos bajo la excusa de que se menoscaba la capacidad productiva de sus esclavos, ya que el tiempo que dedican al amor se lo restan al trabajo («Si va la negra fuera, él va tras ella, y ni el otro se sirve de su negra ni yo de mi negro»). Por otra parte, es cierto que el interés de los propietarios de esclavos y esclavas se centraba en su rentabilidad.

[40] Más concretamente, el texto dice así: «y si me plinga, voto a Dioso que da ocasión a que un disiparates, y eso tocino mejor será para barrigas por de dentro que por de fueras…». Como en el habla de negros, la l se cambia por la r, Gaspar se refiere con *plingar* a «pringar», un antiguo castigo que consistía en untar el cuerpo con pringue hirviendo, y es por ello que señala que la manteca mejor se emplea para comer que para dar tormento.

[41] «Y si no juro a Dioso que ha de haber cuchilladas».

[42] Fra Molinero, Baltasar. *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Op. cit., p. 44.

Por último, quisiera añadir que el Centro Andaluz de Teatro ha patrocinado recientemente la representación de dicho entremés, contratando a un grupo de teatro[43] de Almería (ciudad que actualmente cuenta con una importante población emigrante de origen negroafricano) para que lo interpretara. Y por qué no terminar este capítulo con las palabras que aparecen en la propaganda de dicha obra, donde se puede leer:

> «*Los negros* se revelan con su continua alegría ante el sórdido mundo de los amos. (…) Todos sabemos que existe una "esclavitud moderna", más o menos disfrazada, que afecta a la población inmigrante; desde nuestra ubicación geográfica somos espectadores de primera mano de muchas realidades anónimas que así lo confirman.»

[43] Concretamente, el grupo Axioma Teatro. Se pueden ver fragmentos de la obra en http://www.axiomateatro.es/espectaculo/248.

Sobre los autores y autoras

Dr. Francisco de Borja Medina Rojas, *Institutum Historicum Societatis Iesu Roma – Italia*

Miembro de la Compañía de Jesús. Licenciado en Filosofía y Teología, Doctor en Filosofía y Letras, sección Historia. Profesor emérito de la Facultad de Historia Eclesiástica de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, Italia). Miembro del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús (IHSI, Roma). Fue coordinador general del Diccionario de Historia de la Compañía de Jesús (1977-1990) donde publicó un centenar de artículos. Ha participado en congresos nacionales e internacionales en Europa, América y Asia, impartido lecciones en varias Universidades de América y publicado trabajos de investigación en diversas obras de colaboración y revistas españolas y extranjeras. Su campo ha sido, en general, la Compañía de Jesús en la Monarquía Hispánica. En particular se ha interesado por aspectos inéditos de Íñigo de Loyola, minorías marginadas (Nuevos Cristianos, moriscos, criollos, mestizos, esclavos africanos) y misiones americanas marginales (Maynas, Mojos). Es Académico correspondiente de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras y de la Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica.

Dra. Carmen Fracchia, *Birkbeck College, University of London, Londres - UK*

Directora del *Centre for Iberian and Latin American Visual Studies* (CILAVS) del Birkbeck College, University of London, Reino Unido. Doctora en Historia del Arte por el *University College London* (Reino Unido). Es especialista en Historia del Arte español e italiano, con especial interés por la relación entre la producción visual española de la modernidad temprana y la formación del imperio español, como también por las relaciones entre cultura visual, religión, nociones de las diferentes variedades de humanidad, historia de la medicina y género. Miembro del *Birkbeck Research in Representations of Kinship and Community.* Ha impartido conferencias en Argentina, Brasil, España, Estados Unidos, Irlanda, México, Reino Unido, etc. Actualmente sus líneas de investigación se centran en las siguientes áreas: 1) La representación visual de los esclavos negroafricanos en la España Imperial y en Nueva España (México), 2) La subjetividad de los esclavos negroafricanos y 3) Trauma y olvido de la esclavitud en España.

Dr. Luis Méndez Rodríguez, *Universidad de Sevilla*

Doctor en Historia del Arte por la Universidad de Sevilla. Profesor Titular de Historia del Arte en la Universidad de Sevilla. Su tesis doctoral se realizó sobre «Velázquez y la cultura del humanismo en Sevilla», galardonada con el Premio Focus. Ha completado su formación investigadora en Italia y en el Reino Unido, en instituciones como la *Biblioteca Hertziana* (Roma) y *The Warburg Institute* (Londres). Ha recibido el premio a la excelencia docente por la Universidad de Sevilla. Es autor de artículos en revistas nacionales e internacionales sobre pintura y cultura del siglo XVII. Ha participado en numerosos congresos, nacionales y extranjeros, y ha colaborado en diversos volúmenes colectivos. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran títulos dedicados a la construcción de la imagen de Andalucía y su proyección en Europa. Ha sido responsable de varios proyectos de investigación, así como también de otros de innovación docente. Miembro del Grupo de Investigación «Museum» (HUM-429) y del Equipo de Historiadores del Arte encargados de realizar el Inventario de Bienes Muebles de la Iglesia de la Diócesis de Sevilla.

Dr. Rafael M. Pérez García, *Universidad de Sevilla*

Es Doctor en Historia por la Universidad de Sevilla (2004). Actualmente es Profesor Contratado Doctor en el Departamento de Historia Moderna de dicha Universidad. Ha centrado su quehacer en la Historia cultural y en la Historia de la espiritualidad en la España de los siglos XV-XVII. El resultado han sido, entre otras publicaciones, los libros *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560* (Fundación Universitaria Española, Madrid, 2005) y *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento* (Trea, Gijón, 2006). En los últimos años se ha dedicado a la Historia social, y es coautor con el Dr. Manuel F. Fernández Chaves del libro *En los márgenes de la Ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla,* publicado por las Universidades de Valencia, Granada y Zaragoza en 2009.

Dr. Manuel F. Fernández Chaves, *Universidad de Sevilla*

Doctor en Historia por la Universidad de Sevilla. Actualmente, es Profesor Ayudante del Departamento de Historia Moderna de la Facultad de Geografía e Historia de dicha Universidad, y miembro del Proyecto de Excelencia de la Junta de Andalucía «En los orígenes de la Andalucía multicultural. Integración y rechazo de los moriscos (Reinos de Córdoba y Sevilla, siglos XVI y XVII)». Ha trabajado la Historia del urbanismo con una tesis sobre el abastecimiento de agua a la ciudad de Sevilla durante la Edad Moderna, de pronta publicación. Asimismo, se ha dedicado al estudio de las minorías con especial atención a moriscos y negros en el Reino de Sevilla, en colaboración con el profesor Rafael M. Pérez García, con quien ha realizado varios estudios sobre la esclavitud en Sevilla en el siglo XVI reflejados en diversas publicaciones.

Dra. Rocío Periáñez Gómez, *Universidad de Extremadura*

Doctora por la Universidad de Extremadura con una tesis sobre la esclavitud en el espacio extremeño. Ha participado en varios proyectos de investigación sobre la Historia de la esclavitud en España bajo la dirección de la prof. Aurelia Martín Casares. Actualmente desarrolla su labor docente en la Facultad de Estudios Empresariales y Turismo de la Universidad de Extremadura. Ha participado en numerosos congresos regionales e internacionales. La mayoría de sus publicaciones están centradas en temas relacionados con el estudio de la esclavitud en la comunidad extremeña.

Dr. Arturo Morgado García, *Universidad de Cádiz*

Profesor titular de Historia Moderna en la universidad de Cádiz. Sus primeras investigaciones se centraron en la historia religiosa, derivando con el tiempo a otros temas tales la brujería, la esclavitud, o la visión del mundo animal. Ha investigado en los archivos franceses bajo la orientación del profesor Jean Delumeau (1990), y ha sido profesor visitante en las universidades de Artois, (Francia, 1996) y Hamburgo, (Alemania, 2010). Obras principales: *Iglesia y sociedad en el Cádiz del siglo XVIII* (1989). *Demonios, magos y brujas en la España moderna* (1999). *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen* (2000). *La diócesis de Cádiz: de Trento a la Desamortización* (2008). Sobre el tema de la esclavitud ha publicado diversos artículos en las revistas *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna, Historia social* (Fundación de Historia social) y *Studia Historica* (Universidad de Salamanca).

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

Dra. Aurelia Martín Casares • *Universidad de Granada*

Doctora en Historia y Civilizaciones por el *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París y doctora en Filosofía y Letras por la Universidad de Granada. Su tesis doctoral versó sobre «La esclavitud en la Granada del siglo XVI: género, raza y religión» y, desde entonces, una de sus principales líneas de investigación es la historia de la esclavitud y su abolición en España. Actualmente es Profesora Titular en el Dpto. de Antropología Social de la Universidad de Granada. Especialista en Antropología Histórica *(Etno-Histoire)* y Estudios de Género, ha realizado estancias en centros de reconocido prestigio internacional (Universidades de Toulouse, British Columbia en Vancouver, El Cairo, EHESS de París, etc.). Investigadora principal de proyectos financiados por el Plan Nacional de Investigación (I+D), por la Agencia Española de Cooperación Internacional y por la Junta de Andalucía, ha participado también en otros financiados por la Unión Europea. Es, igualmente, directora del grupo de investigación: «Género, Historia y Antropología». Además, ha publicado en inglés, francés e italiano y ha impartido conferencias en las universidades de Oxford, Palermo, Lisboa, Niza, Túnez, Madrid, Castilla-La Mancha, en el College d'Espagne en París, entre otras.

Dra. Margarita García Barranco • *Universidad de Granada*

Doctora por la Universidad de Granada, con una tesis titulada «Antropología histórica de una élite de poder: las reinas de España». Fue docente en el Departamento de Antropología Social de dicha Universidad hasta el año 2009, en que se trasladó al *Centre de Recherches en Histoire Internationale et Atlantique* (CRHIA) de la Universidad de Nantes (Francia), para realizar una estancia posdoctoral. Desde el año 2006 participa activamente en proyectos relacionados con el tema de la Antropología de la esclavitud. Actualmente está investigando sobre las relaciones franco-españolas y el tráfico de esclavos negroafricanos en el Caribe. También ha realizado estancias en el *École de Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) de París, acogida por el *Groupe d'Études Hispaniques*, y en el Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico de la Universidad Autónoma de Madrid. Las líneas de investigación sobre las que trabaja se encuadran en la temática de la Antropología histórica, y son principalmente dos: 1) Monarquía, poder y género en la España Moderna, y 2) Esclavitud y presencia negroafricana en España y sus colonias. Ha publicado artículos en inglés, francés y español sobre estos temas, además de participar en congresos nacionales e internacionales.

EDITORIAL COMARES

creative commons

ISBN 978-84-9836-774-4